معالم

مجربست که هر روز سه مرتبه بگوید اللهم ارزقنی علما نافعا و حفظا کاملا و درایة شاملة و فهما زکیا و طبعا صفیا و نفسا داعیة برحمتک یا ارحم الراحمین انشاءالله اقبال در درس سه مرتبه بخواند هر چه بخواند از خاطرش نرود یا راحم الشیخ الکبیر یا رازق الطفل الصغیر یا خبیر یا بصیر نعم المولی ونعم النصیر

سوال کرده از دختر کریمه ... فقالت فاء الی الفیفاء ... واذا فاء ...

سئل عن العلامة رحمه الله من احسن الاشياء قال ... ثالث الاخر وثان الاول ... الثانیه ثالث الاول

حرره ... غلام ... خنی ... 13

القول يتعدى بخمسة احرف قال به قال له قال عنه قال فيه قال عليه قال به اى حكم به قال له اى خاطب له
قال عنه اى روى عنه قال فيه اى اجتهد قال عليه اى افترى عليه

لهم الاسماء الحسنى

كنية علي عليه السلام
ابو الحسن ابو الحسين

كنية الحسن عليه السلام
ابو محمد

كنية الحسين عليه السلام
ابو عبد الله

كنية علي بن الحسين ع
ابو محمد

كنية محمد الباقر عليه السلام
ابو جعفر الاول

كنية جعفر الصادق عليه السلام
ابو عبد الله

كنية موسى الكاظم عليه السلام
ابو ابراهيم ابو الحسن الاول

كنية علي الرضا عليه السلام
ابو الحسن الثاني

كنية محمد الجواد عليه السلام
ابو جعفر الثاني

كنية علي النقي عليه السلام
ابو الحسن الثالث

كنية الحسن العسكري عليه السلام
ابو محمد الثاني

كنية محمد القائم عليه السلام
ابو القاسم

١٢٧٥
كتبه يوم الاربعاء ابن محمد جعفر البافق

قال ابو عبد الله

لئن كانت الدنيا تعد نفيسة
فدار ثواب الله اعلى وانبل

وان كانت الارزاق قسما مقدرا
فقلة حرص المرء للكسب اجمل

وان كانت الاموال للترك جمعها
فما بال متروك به الحر يبخل

وان كانت الابدان للموت انشئت
فقتل امرء في الله بالسيف افضل

من كتب بهذه الحروف كان قادرا على حل مسائل
ااححح حج اااا وح در وقت مطالعه نظر کن حروف لانوااا هح وح ااح ااح ح وح ام ام هو ح ٣ افكر تقدرا

علاجب المسائل

اللهم وفقني للاتمام

وبه نستعين بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله المتعالي في عز جلاله عن مطارح الافهام فلا يحيط بكنهه
العارفون المتقدس بكمال ذاته عن مشابهة الانام فلا يبلغ صفته
الواصفون المتفضل بسوابغ الانعام فلا يحصي نعمه العادون المتطول
بالمنن الجسام فلا يقوم بواجب شكره الحامدون القديم الابدي فلا
ازلي سواه الدائم السرمدي فكل شيء مضمحل عداه احمده سبحانه حمدا
يقربني الى رضاه واشكره شكرا استوجب به المزيد من مواهبه وعطاياه
واستقيله من الخطايا استقالة عبد معترف بما جناه نادم على ما فرط
به في جنب مولاه واسئله العصمة من الخطا والخطل والسداد في القول
والعمل واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له الكريم الذي
لا يخيب لديه الامال القدير فهو لما يشاء فعال واشهد ان محمدا عبده
ورسوله المبعوث لتمهيد قواعد الدين وتهذيب مسالك اليقين
الناسخ بشريعته المطهرة شرايع الاولين المرسل بالارشاد والهداية
رحمة للعالمين صلى الله عليه وآله الهداة المهديين وعترته الكرام

الكرام الطيبين صلوة ترضيهم وتزيد على منتهى رضاهم وتبلغهم غاية
مرادهم ونهاية مناهم وتكون لنا عدة وذخيرة يوم نلقى الله سبحانه
ونلقاهم وسلم تسليما اما بعد فان اولى ما انفقت في تحصيله الاعمار
والملالات التي تدين العينين والاثر في معالجة الافكار هو العلم
بالاحكام الشرعية والمسائل الفقهية فلعمري انه المطلب الذي يظفر
بالنجاح طالبه والمغنم الذي يبشر بالارباح كاسبه والعلم الذي يعرج
بحامله الى الذروة العليا وينال به الشرف في الدار الاخرى ولقد بذل علماؤنا
السابقون وسلفنا الصالحون رضوان الله عليهم اجمعين في تحقيق مباحثه
جهدهم واكثروا في تنقيح مسائله كدهم فكم فتحوا فيه مقفلا ببنان افكارهم
وكم شرحوا منه مجملا ببيان اثارهم وكم صنفوا فيه من كتاب يهدي في ظلم
الجهالة الى سنن الصواب فمن مختصر كاف في تبليغ الغاية ومبسوط شاف
بمجاوزة النهاية وايضاح محل من قواعد المشكل وبيان انكشف من
سرائره المعضل وتهذيب يوصل من لا يحضره الفقيه بمصباح الانوار استبصارا
الى مدينة العلم ومجلوا بانارة مسالك عن الشرايع ظلمات الشك والوهم
وذكرى دروس مقنعة في تلخيص الخلاف والوفاق وتحرير تذكرة هي
منتهى المطلب في الآفاق ومهذب يسعف في مختلف الاحكام بكامل
الانتصار ومعتبر مدارك لحسم مواد النزاع من صحيح الاخبار ولمعة
برتاج لتمهيد اصول الجنان وروضة تجب تدهش بارشاد فروعها
الاذهان فشكر الله تعالى سعيهم واجزل من جوده مثوبتهم وبرهم في حيث

وحيث كان من فضل الله علينا ان اهلنا لاقتفاء آثارهم
احببنا الاسوة بهم في انحاء لهم فشرعنا بتوفيق الله تعالى في تأليف
هذا الكتاب الموسوم بمعالم الدين وملاذ المجتهدين وجردنا
به المسائل الشرعية واحيينا به مدارس المباحث الفقهية و
وشفعنا فيه تحرير الفروع بتهذيب الاصول وجمعنا بين تحقيق
الدليل والمدلول بعبارات قريبة الى الطباع وتقريرات مقبولة
عند الاستماع من غير ايجاز موجب للاخلال ولا اطناب معقب للملال
وانا ابتهل الى الله سبحانه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم واتضرع اليه
ان يهديني حين تضل الافهام الى المنهج القويم ويثبتني حيث تضل الاقدام
على الصراط المستقيم وقد رتبنا كتابنا هذا على مقدمة واقسام ثلثة
والغرض من المقدمة منحصر في مقصدين المقصد الاول في بيان
فضيلة العلم وذكر نبذ مما يجب على العلماء مراعاته وبيان زيادة شرف
علم الفقه على غيره ووجه الحاجة اليه وذكر حده ومرتبته وبيان موضوعه
ومباديه ومسائله اعلم ان فضيلة العلم وارتفاع درجته وعلو رتبته امر
كفى انتظامه في سلك الضرورة مؤنة الاهتمام ببيانه غير انا نذكر على سبيل
التنبيه اشياء في هذا المعنى من جهة العقل والنقل كتابا وسنة مقتصرين على
ما يتادى به الغرض فان الاستيفاء في ذلك يقتضي تجاوز الحد ويفضي
الى الخروج عما هو القصد فاما جهة العقلية فهو ان المعقولات تنقسم
الى جماد ونام ولا ريب ان النامي اشرف ثم النامي ينقسم الى حساس وغيره

ولا شك ان الحساس اشرف ثم ينقسم الى عاقل وغيره ولا ريب ان
العاقل اشرف ثم العاقل ينقسم الى عالم وجاهل ولا ريب ان العالم
اشرف فالعالم اشرف المعقولات فصل واما الكتاب الكريم فقد
اشتمل على ذلك في مواضع منه قوله تع في سورة القلم وهي اول ما نزلت
على نبينا صلوة الله عليه واله على قول اكثر المفسرين اقرا باسم ربك الذي
خلق خلق الانسان من علق اقرا وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان
ما لم يعلم حيث افتتح كلامه المجيد بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر نعمة العلم
فلو كان بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من العلم لكانت اجدر بالذكر وقد قيل
في وجه المناسبة بين الاي المذكورة في صدر هذه السورة المشتملة بعضها
على خلق الانسان من علق وبعضها على تعليمه ما لم يعلم انه تع ذكر اول حال الانسان
اعني كونه علقة وهي بمكان من الخساسة واخر حاله وهي صيرورته
عالما وذلك كمال الرفعة والجلالة فكانه سبحانه قال كنت في اول امرك
في تلك المنزلة الدنية الخسيسة ثم صرت في اخره الى هذه الدرجة
النفيسة الثاني قوله تع الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض
مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا الاية سبحانه جعل العلم علة الخلق العالم
العلوي والسفلي طرا وكفى بذلك جلالة وفخرا الثالث قوله سبحانه
ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا فسرت الحكمة بما يرجع الى العلم
الرابع قوله تع هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر
اولوا الالباب الخامس قوله تع انما يخشى الله من عباده العلماء

السادس قوله سبحانه شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا
العلم السابع قوله تعـ وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم الى
اخر الاية الثامن قوله تعـ كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم
الكتاب التاسع قوله تعـ يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا
العلم درجات العاشر قوله تعـ سبحانه حكاية عن ام الربع مالاتاه من العلم
والحكمة وقل رب زدني علما الحادي عشر قوله تعـ وبقدتس قل هو ايات بينات
في صدور الذين اوتوا العلم الثاني عشر قوله تعـ وتلك الامثال نضربها
للناس وما يعقلها الا العالمون واما السنة فهي في ذلك كثيرة
لا تكاد تحصى فمنها ما اخبرني في اجازة عدة من اصحابنا منهم السيد الجليل
شيخنا نور الدين علي ابي الحسين بن ابي الحسن الحسيني الموسوي ادام الله
تاييده والشيخ الفاضل عز الدين الحسين بن عبد الصمد الحارثي قدس الله
روحه بحق روايتهم اجازة عن والدي الشهيد زين الملة والدين
رفع الله درجته كما شرف خاتمته عن شيخه الاجل نور الدين علي بن
عبد العالي العاملي الميسي عن الشيخ شمس الدين محمد ابن المؤذن الجزيني
عن الشيخ ضياء الدين علي ابن شيخنا الشهيد عن والده قدس
سره عن الشيخ فخر الدين ابي طالب محمد بن الشيخ العلامة جمال الملة
والدين الحسن بن يوسف بن المطهر عن والده رضي الله عنه عن شيخه
المحقق السعيد نجم الملة والدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد
قدس الله سره عن السيد الجليل شمس الدين فخار بن معد الموسوي

الموسوي عن الشيخ الامام ابي الفضل بن شاذان بن جبرئيل القمي
عن الشيخ السعيد الفقيه ابي جعفر محمد بن ابي القاسم الطبري عن الشيخ
الامام المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ الجليل الكبير ابي جعفر محمد بن
يعقوب الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن عبد الله
ميمون القداح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد
عن سهل بن زياد عن علي بن جعفر ابي محمد الاشعري عن عبد الله
ميمون القداح عن ابي عبد الله عـ قال رسول الله صـ من سلك طريقا
يطلب فيه العلم سلك الله به طريقا الى الجنة وان الملائكة لتضع
اجنحتها لطالب العلم رضى به وانه ليستغفر لطالب العلم من في السموات
ومن في الارض حتى الحوت في البحر وفضل العالم على العابد كفضل القمر
على سائر النجوم ليلة البدر وان العلماء ورثة الانبياء لم يورثوا درهما
ولا دينارا ولكن ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر وبالاسناد
عن الشيخ المفيد محمد بن نعمان عن الصدوق ابي جعفر محمد بن علي بن
الحسين بن بابويه القمي رحمه الله عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن
محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني عن يونس بن عبد الرحمن عن الحسن
بن زياد العطار عن سعد بن طريف عن الاصبغ بن نباتة قال
قال امير المؤمنين عـ علي بن ابي طالب عـ تعلموا العلم فان تعلمه حسنة
ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه من لا يعلمه صدقة
وهو عند الله لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام وسالك بطالبه

سبيل الجنة وهو انيس في الوحشة وصاحب في الوحدة وسلاح على الاعداء
وزين الاخلاء يرفع الله به اقواما يجعلهم في الخير ائمة يقتدى بهم ترمق اعمالهم
وتقتبس اثارهم وترغب الملائكة في خلتهم يمسحونهم باجنحتهم في صلاتهم
لان العلم حيوة للقلوب ونور للابصار من العمى وقوة للابدان من الضعف
ينزل الله حامله منازل الابرار ويمنحه مجالسة الاخيار في الدنيا والاخرة
بالعلم يطاع الله ويعبد وبالعلم يعرف الله ويوحد وبالعلم توصل الارحام
وبه يعرف الحلال والحرام والعلم امام العقل والعقل تابعه يلهمه السعداء
ويحرمه الاشقياء فصل وروينا بالاسناد عن محمد ابن يعقوب عن عبد الرحمن
ابن زيد عن ابيه عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص طلب العلم فريضة
على كل مسلم ومسلمة الا ان الله يحب بغاة العلم وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن
يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن ابي حمزة
الثمالي عن ابي اسحق السبيعي عمن حدثه قال سمعت امير المؤمنين ع يقول
ايها الناس اعلموا ان كمال الدين طلب العلم والعمل به الا وان طلب العلم اوجب
عليكم من طلب المال ان المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وضمنه و
سيفي لكم والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه
وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن ابي البختري
عن ابي عبد الله ع قال ان العلماء ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء
لم يورثوا درهما ولا دينارا وانما ورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ
بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا فانظروا علمكم هذا عمن تاخذونه فان

فان فينا اهل البيت في كل خلف عدولا ينفون عنه تحريف الغالين
وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين وعنه عن الحسين بن محمد عن
علي بن سعد رفعه عن ابي حمزة عن علي بن الحسين ع قال لو يعلم الناس
ما في طلب العلم لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج ان الله تبارك
وتعالى اوحى الى دانيال ان امقت عبيدي الي الجاهل المستخف بحق
اهل العلم التارك للاقتداء بهم وان احب عبيدي الي التقي الطالب
للثواب الجزيل اللازم للعلماء التابع للحلماء القابل عن الحكماء وعنه
عن علي بن ابراهيم عن ابيه وعن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد جميعا عن ابن
ابي عمير عن سيف بن عميرة عن ابي حمزة عن ابي جعفر ع قال عالم ينتفع
بعلمه افضل من سبعين الف عابد وعنه عن الحسين بن محمد عن احمد بن
اسحق عن سعدان بن مسلم عن معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع
رجل راوية لحديثكم يبث ذلك في الناس ويشدده في قلوبهم
وقلوب شيعتكم ولعل عابدا من شيعتكم ليست له هذه الرواية ايهما افضل
قال الراوية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد فصل
ومن اهم ما يجب على العلماء مراعاته تصحيح القصد واخلاص النية
وتطهير القلب من دنس الاغراض الدنيوية وتكميل النفس في قوتيها
العلمية والعملية وتزكيتها باجتناب الرذائل واقتناء الفضائل الخلقية وقهر
القوتين الشهوية والغضبية وقد روينا بالاسناد بالطريق التاسع
وغيره عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم رفعه الى ابي عبد الله ع عن محمد بن

يعقوب قال حدثني محمد بن محمود ابو عبد الله القزويني عن عدة من
اصحابنا منهم جعفر بن احمد الصيقل بقزوين عن احمد بن عيسى العلوي
عن عباد بن صهيب البصري عن ابي عبد الله ع قال طلبة العلم ثلثة فاعرفهم
باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمراء وصنف يطلبه للاستطالة
والختل وصنف يطلبه للفقه والعقل فصاحب الجهل والمراء موذ ممار متعرض
للمقال في اندية الرجال بتذاكر العلم وصفة الحلم قد تسربل بالخشوع وتخلى
من الورع فدق الله من هذا خيشومه وقطع منه حيزومه وصاحب
الاستطالة والختل ذو خب وملق يستطيل على مثله من اشباهه ويتواضع
للاغنياء من دونه فهو لحلوائهم هاضم ولدينهم حاطم فاعمى الله على
هذا خبره وقطع من آثار العلماء اثره وصاحب الفقه والعقل ذو كآبة وحزن
وسهر قد تحنك في برنسه وقام الليل في حندسه يعمل ويخشى وجلا داعيا
مشفقا مقبلا على شانه عارفا باهل زمانه مستوحشا من اوثق
اخوانه فشد الله من هذا اركانه واعطاه يوم القيمة امانه وعنه عن
محمد بن يحيى عن احمد بن عيسى وعن علي بن ابراهيم عن ابيه جميعا عن حماد بن
عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس قال
سمعت امير المؤمنين ع يقول قال رسول الله ص منهومان لا يشبعان
طالب دنيا وطالب علم فمن اقتصر من الدنيا على ما احل الله له سلم
ومن تناولها من غير حلها هلك الا ان يتوب او يراجع ومن اخذ العلم
من اهله وعمل بعلمه نجا ومن اراد به الدنيا فهي حظه عنه عن الحسين بن محمد

استطال امتد وارتفع وتفضل وتطاول

الملق هو اعطاء الانسان شيئا ليس في قلبه واظهاره بغير ما في قلبه اشارة الى قوله يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم كما هو داب المنافقين

الكآبة الغم وسوء الحال والانكسار من الحزن

محمد بن يعقوب

محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن احمد بن عائذ
عن ابي خديجة عن ابي عبد الله ع قال من اراد الحديث لمنفعة الدنيا
لم يكن له في الآخرة نصيب ومن اراد به خير الآخرة اعطاه الله خير الدنيا
والآخرة عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد الاصبهاني
عن المنقري عن حفص بن غياث عن ابي عبد الله ع قال اذا رايتم العالم
محبا للدنيا فاتهموه على دينكم فان كل محب لشيء يحوط ما احب وقال
اوحى الله الى داود لا تجعل بيني وبينك عالما مفتونا بالدنيا
فيصدك عن طريق محبتي فان اولئك قطاع طريق عبادي المريدين
ان ادنى ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة مناجاتي من قلوبهم عنه عن
محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي
عمن حدثه عن ابي جعفر ع قال من طلب العلم ليباهي به العلماء او يماري به
السفهاء او يصرف به وجوه الناس اليه فليتبوء مقعده من النار ان
الرياسة لا تصلح الا لاهلها فصل وروينا بالاسناد السابق عن
الشيخ المفيد محمد بن نعمان عن الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه
عن علي بن احمد بن موسى الدقاق رضي الله عنه قال حدثنا محمد بن
جعفر الكوفي الاسدي قال حدثنا محمد بن اسمعيل البرمكي قال حدثنا
عبد الله بن احمد قال حدثنا اسمعيل بن الفضل عن ثابت بن دينار
الثمالي عن سيد العابدين علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب عليهم السلام
قال حق سائسك بالعلم التعظيم له والتوقير لمجلسه وحسن الاستماع
معلم

اليه والاقبال اليه وان لا ترفع عليه صوتك ولا تجيب احدا يسأله عن شيء
حتى يكون هو الذي يجيب ولا تحدث في مجلسه احدا ولا تغتاب عنده
احدا وان تدفع عنه اذا ذكر عندك بسوء وان تستر عيوبه وتظهر مناقبه
ولا تجالس له عدوا ولا تعادي له وليا فاذا فعلت ذلك شهد لك ملائكة
الله بانك قصدته وتعلمت علمه لله جل اسمه لا للناس وحق
رعيتك بالعلم ان تعلم ان الله عز وجل انما جعلك قيما لهم فيما آتاك من العلم
وفتح لك من خزائنه فان احسنت في تعليم الناس ولم تخرق بهم ولم تضجر منهم
عليهم زادك من فضله وان انت منعت الناس علمك او خرقت بهم عند
طلبهم منك كان حقا على الله عز وجل ان يسلبك العلم وبهاءه ويسقط
عن القلوب محلك وبالاسناد عن المفيد عن احمد بن محمد بن سليمان
الزراري قال حدثنا مؤدبي علي بن الحسين السعدآبادي ابو الحسن القمي
قال حدثنا احمد بن ابي عبد الله ع قال كان علي ع يقول ان من حق
العالم ان لا تكثر عليه السؤال ولا تأخذ بثوبه واذا دخلت عليه وعنده
قوم فسلم عليهم جميعا وخصه بالتحية دونهم واجلس بين يديه ولا
تجلس خلفه ولا تغمز بعينيك ولا تشر بيدك ولا تكثر من القول قال
فلان وقال فلان خلافا لقوله ولا تضجر بطول صحبته فانما مثل العالم
مثل النخلة تنتظرها متى يسقط عليك منها شيء والعالم اعظم اجرا من
الصائم القائم الغازي في سبيل الله واذا مات العالم ثلم في الاسلام ثلمة
لا يسدها شيء الى يوم القيمة فصل ويجب على العالم العمل كما يجب عليه
تعلمه بل كنا ورا

يجب على غيره لكنه في حق العالم آكد ومن ثم جعل الله تعالى ثواب المطيعات
من نساء النبي صلى الله عليه وآله وعقاب العاصيات منهن ضعف ما لغيرهن وجعل
لهن حظا وافرا من الطاعات والقربات فانها تصقل النفس وتمكن فيها ملكة الخير
واستعدادا تاما لقبول الكمالات وقد روينا بالاسناد السالف وغيره
عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن
عيسى عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم
بن قيس الهلالي قال سمعت امير المؤمنين ع يحدث عن النبي ص انه
قال في كلام له العلماء رجلان رجل عالم آخذ بعلمه فهذا ناج وعالم
تارك لعلمه فهذا هالك وان اهل النار ليتأذون من ريح العالم التارك
لعلمه وان اشد اهل النار ندامة وحسرة رجل دعا الى عبد الله فاستجاب
له وقبل منه فاطاع الله فادخله الجنة وادخل الداعي النار بتركه علمه
واتباع الهوى وطول الامل اما اتباع الهوى فيصد عن الحق وطول الامل
ينسي الآخرة وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن محمد بن
سنان عن اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله ع قال العلم مقرون بالعمل
فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل فان اجابه والا ارتحل
عنه وعن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن محمد
القاساني عمن ذكره عن عبد الله بن قاسم الجعفري عن ابي عبد الله ع
قال ان العالم اذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته عن القلوب كما يزل المطر
عن الصفا وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد عن المنقري

عن علي بن هاشم بن البريد عن ابيه قال جاء رجل الى علي بن الحسين ع
فسئله عن مسائل فاجاب ثم عاد ليسئل عن مثلها فقال علي بن
الحسين ع مكتوب في الانجيل لا تطلبوا علم ما لا تعلمون ولما تعملوا بما
علمتم فان العلم اذا لم يعمل به لم يزد صاحبه الا كفرا ولم يزدد من الله الا
بعدا وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه رفعه
قال امير المؤمنين ع في كلام له خطب به على المنبر ايها الناس اذا علمتم فاعملوا
بما علمتم لعلكم تهتدون ان العالم العامل بغيره كالجاهل الحائر الذي
لا يستفيق عن جهله بل قد رايت ان الحجة عليه اعظم والحسرة ادوم على
هذا العالم المنسلخ من علمه منها على هذا الجاهل المتحير في جهله وكلاهما
حائر بائر ولا ترتابوا فتشكوا فتكفروا ولا ترخصوا لانفسكم فتدهنوا
ولا تدهنوا في الحق فتخسروا وان من الحق ان تفقهوا ومن الفقه
ان لا تغتروا وان انصحكم لنفسه اطوعكم لربه واغشكم لنفسه اعصاكم
لربه ومن يطع الله يامن ويستبشر ومن يعص الله يخب ويندم
وعنه عن علي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري
عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله ع عن ابائه عليهم السلام
قال جاء رجل الى رسول الله ما العلم قال الانصات قال ثم مه يا رسول الله
قال الاستماع قال ثم مه قال الحفظ قال ثم مه يا رسول الله قال العمل به
قال ثم مه يا رسول الله قال نشره فصل وروينا بالاسناد عن محمد بن
يعقوب عن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين

عن الحسين بن محبوب عن معوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله ع
يقول اطلبوا العلم وتزينوا معه بالحلم وتواضعوا لمن تعلمونه العلم وتواضعوا
لمن طلبتم منه العلم ولا تكونوا علماء جبارين فيذهب باطلكم بحقكم
عنه عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن حماد بن عثمان عن
الحرث بن المغيرة النصري عن ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل انما
يخشى الله من عباده العلماء قال يعني بالعلماء من صدق قوله فعله ومن
لم يصدق قوله فعله فليس بعالم عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن
محمد البرقي عن اسمعيل بن مهران عن ابي سعيد القماط عن الحلبي عن
ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع الا اخبركم بالفقيه حق الفقيه
من لم يقنط الناس من رحمة الله ولم يؤمنهم من عذاب الله ولم يرخص
لهم في معاصي الله ولم يترك القران رغبة عنه الى غيره الا لا خير في علم
ليس فيه تفهم الا لا خير في قراءة ليس فيها تدبر الا لا خير في عبادة
لا فقه فيها الا لا خير في نسك لا ورع فيه عنه عن علي بن ابراهيم عن
ابيه عن علي بن معبد عمن ذكره عن معوية بن وهب عن ابي عبد الله ع
قال كان امير المؤمنين ع يقول يا طالب العلم ان للعالم ثلث علامات
العلم والحلم والصمت وللمتكلف ثلث علامات ينازع من فوقه
بالمعصية ويظلم من دونه بالغلبة ويظاهر الظلمة عنه عن عدة
من اصحابنا عن احمد بن محمد عن نوح بن شعيب النيشابوري عن
عبيد الله بن عبد الله عن درست بن ابي منصور عن عروة بن اخي

شعيب العقرقوفي عن شعيب عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله ع يقول
كان امير المؤمنين ع يقول يا طالب العلم ان العلم ذو فضائل كثيرة فرأسه
التواضع وعينه البراءة من الحسد واذنه الفهم ولسانه الصدق وحفظه
الفحص وقلبه حسن النية وعقله معرفة الاشياء والامور ويده الرحمة
ورجله زيارة العلماء وهمته السلامة وحكمته الورع ومستقره النجاة
وقائده العافية ومركبه الوفاء وسلاحه لين الكلمة وسيفه الرضا
وقوسه المداراة وجيشه محاورة العلماء وماله الادب وذخيرته اجتناب
الذنوب وزاده المعروف وماؤه الموادعة ودليله الهدى
ورفيقه محبة الاخيار عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن القسم بن محمد
عن سليمن بن داود المنقري عن جعفر بن غياث قال قال لي ابو عبد الله ع
من تعلم العلم وعمل به وعلم لله دعي في ملكوت السموات عظيما فقيل
تعلم لله وعمل لله وعلم لله فصل ولما ثبت ان كمال العلم انما هو بالعمل تبين
انه ليس في العلوم بعد المعرفة اشرف من علم الفقه لانه من خليته في العمل
اقوى مما سواه اذ به تعرف اوامر الله تع فتمتثل ونواهيه فتجتنب ولانه
معلومه اعني احكام الله تع اشرف المعلومات بعد ما ذكر ومع ذلك
فهو الناظم لامور المعاش وبه يتم كمال النوع الانساني وقد روينا بطرقنا
عن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد
عن محمد بن عيسى عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن درست
الواسطي عن ابراهيم الواسطي عن ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن

الحسن موسى ع قال دخل رسول الله ص المسجد فاذا جماعة قد اطافوا
برجل فقال ما هذا فقيل علامة فقال وما العلامة فقالوا له اعلم الناس
بانساب العرب ووقائعها وايام الجاهلية والاشعار العربية قال
فقال النبي ذاك علم لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه ثم قال النبي انما
العلم ثلثة آية محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة وما خلاهن
فهو فضل عنه عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشا
عن حماد بن عثمان عن ابي عبد الله ع قال اذا اراد الله بعبد خيرا فقهه
في الدين عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن
عيسى عن ربعي بن عبد الله عن رجل عن ابي جعفر ع قال قال الكمال
كل الكمال التفقه في الدين والصبر على النائبة وتقدير المعيشة عنه
عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابي ايوب الخزاز عن سليمان
بن خالد عن ابي عبد الله ع قال ما من احد يموت من المؤمنين احب الى
ابليس من موت فقيه عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن
بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال اذا مات المؤمن ثلم في الاسلام الفقيه صح
ثلمة لا يسدها شيء عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب
عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر ع يقول
اذا مات المؤمن الفقيه بكت عليه الملائكة وبقاع الارض التي كان
يعبد الله عليها وابواب السماء التي كان يصعد فيها باعماله وثلم في الاسلام
ثلمة لا يسدها شيء لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام كحصون سور

الاسلام المدينة لها وبالاسناد السالف عن الشيخ المفيد محمد بن
نعمان عن احمد بن محمد بن سليمان الزراري عن علي بن الحسين السعدا
بادي عن احمد بن ابي عبد الله البرقي عن محمد بن عبد الحميد العطار
عن عمه عبد السلام بن سالم عن رجل عن ابي عبد الله ع قال حديث في
حلال وحرام تاخذه من صادق خير من الدنيا وما فيها من ذهب او فضة
وبالاسناد عن محمد بن ابي عبد الله عن محمد بن عبد الحميد عن يونس بن يعقوب
عن ابيه قال قلت لابي عبد الله ع ان لي ابنا قد احب ان يسألك عن حلال
وحرام لا يسألك عما لا يعنيه قال فقال لي وهل يسأل الناس عن شيء
افضل من الحلال والحرام اصل الحق عندنا ان الله تعالى انما فعل الاشياء
المحكمة المتقنة لغرض وغاية ولا ريب ان نوع الانسان اشرف ما في العالم
السفلي من الاجسام فيلزم تعلق الغرض بخلقه ولا يمكن ان يكون ذلك
الغرض حصول ضرر له اذ هذا انما يقع من الجاهل والمحتاج تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا فتعين ان يكون هو النفع ولا يجوز ان يعود اليه
سبحانه لاستغنائه وكماله فلا بد ان يكون عائدا الى العبد وحيث كانت
المنافع الدنيوية في الحقيقة ليست بمنافع وانما هي دفع الالام فلا
يكاد يطلق اسم النفع الا على ما ندر منها لم يعقل ان يكون هو
الغرض ايجاد هذا المخلوق الشريف سيما مع كونه منقطعا مشوبا
بالالام المنغصة فلا بد ان يكون الغرض شيئا اخر مما يتعلق
بالمنافع الاخروية ولما كان ذلك النفع من اعظم المطالب وانفس

وانفس المواهب لم يكن منوطا بكل طالب بل انما يحصل بالاستحقاق
وهو لا يكون الا بالعمل في هذه الدار المتوقف على معرفة كيفية العمل المشتمل
عليها هذا العلم فكانت الحاجة ماسة اليه جدا لتحصيل هذا النفع العظيم وقد
روينا بالاسناد السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن اسمعيل عن
الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابان بن تغلب عن ابي
عبد الله ع قال لوددت ان اصحابي ضربت رؤوسهم بالسياط حتى
يتفقهوا وعنه عن علي بن محمد عن عبد الله عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عيسى
عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله ع يقول تفقهوا في الدين
فانه من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله يقول في كتابه
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
وعنه عن الحسين بن محمد عن جعفر بن محمد عن القسم بن الربيع عن المفضل
بن عمر قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول عليكم بالتفقه في دين الله
ولا تكونوا اعرابا فانه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيمة
ولم يزك له عملا وبالاسناد السالف عن المفيد عن الحسن بن حمزة
العلوي الطبري قال حدثنا احمد بن عبد الله بن بنت البرقي قال حدثنا
جدي احمد بن محمد بن خالد البرقي عن ابيه عن ابن ابي عمير عن العلا
العلا عن محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله عليه الصلوة والسلام
عن ابي جعفر ع قال لو اتيت بشاب من شباب الشيعة لا يتفقه لادبته
قال وكان ابو جعفر عليه السلام يقول تفقهوا والا فانتم اعراب وبالاسناد

عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحابنا عن علي بن اسباط عن اسحق بن
عمار قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ليت السياط على رؤس اصحابي
حتى يتفقهوا في الحلال والحرام فصل الفقه في اللغة الفهم وفي الا
صطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية
فخرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات كزيد مثلا وبالصفات ككرمه
وشجاعته وبالافعال ككتابته وخياطته وخرج بالشرعية
غيرها كالعقلية المحضة واللغوية وخرج بالفرعية الاصولية
وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملائكة والانبياء وخرج با
التفصيلية علم المقلد في المسائل الفقهية فانه ماخوذ من دليل اجمالي
مطرد في جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم المعين قد افتى
به المفتي وعلم ان كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه يعلم
بالضرورة ان ذلك الحكم المعين هو حكم الله تعالى في حقه وهكذا يفعل
في كل حكم يرد عليه وقد اورد على هذا الحد انه ان كان المراد بالاحكام
البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك لانا
لا نريد به العامي بل من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد وقد يكون عالما
متمكنا من تحصيل ذلك لعلو رتبته في العلم مع انه ليس بفقيه في
الاصطلاح وان كان المراد بها الكل لم ينعكس لخروج اكثر الفقهاء
عنه ان لم يكن كلهم لانهم لا يعلمون جميع الاحكام بل بعضها او
اكثرها ثم ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما

اي عن ادلتها التفصيلية

هو

ماهو ظني الدلالة او السند فكيف اطلق عليه العلم والجواب اما عن سؤال
الاحكام فبانا نختار اولا ان المراد البعض فقولكم لا يطرد لدخول المقلد
فيه قلنا ممنوع اما على القول بعدم تجزي الاجتهاد فظاهر اذ لا يتصور على
هذا التقدير انفكاك العلم ببعض الاحكام كذلك عن الاجتهاد فلا يحصل
من المقلد وان بلغ من العلم ما بلغ واما على القول بالتجزي فالعلم المذكور
داخل في الفقه ولا ضير فيه لصدقه عليه حقيقة وكون العالم بذلك
فقيها بالنسبة الى ذلك المعلوم اصطلاحا وان صدق عليه عنوان
التقليد بالاضافة الى ما عداه ثم نختار ثانيا ان المراد بها الكل كما هو
الظاهر لكونها جمعا محلى باللام ولا ريب انه حقيقة في العموم فقولكم
لا ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه قلنا ممنوع اذ المراد بالعلم بالجميع
التهيؤ له وهو ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه من الماخذ
والشرائط بان يرجع اليه فيحكم واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ
شايع في العرف فانه يقال لفلان علم النحو مثلا ولا يراد ان مسائله حاضرة
عنده على التفصيل وح فعدم العلم بالحكم في الحال الحاضر لا ينافيه واما
عن سؤال الظن فبحمل العلم على معناه الاعم اعني ترجيح احد الطرفين
وان لم يمنع من النقيض وح فيتناول الظن وهذا المعنى شايع في الاستعمال
سيما في الاحكام الشرعية وما يقال في الجواب ايضا من ان الظن في الطريق
الحكم لا فيه نفسه وظنية الطريق لا ينافي علمية الحكم فضعفه ظاهر
عندنا واما عند المصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب كما سياتي

الكلام فيه انشاء في مجث الاجتهاد فلا وجه وكانه لهم تبعهم فيه من لا يوقف فهم
على هذا الاصل غفلة عن حقيقة الحال **فصل** واعلم ان لبعض العلوم تقدما
على بعض اما لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او لاشتماله على مبادي العلوم
المتاخرة او لغير ذلك من الامور التي ليس هذا موضع ذكرها ورتبة هذا
العلم متاخرة عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره الى ساير العلوم واستغنائها
عنه اما تاخره عن علم الكلام فلانه يبحث في هذا العلم عن كيفية التكليف
وذلك مسبوق بالبحث في معرفة نفس التكليف والمكلف واما تاخره عن علم
اصول الفقه فظاهر لان هذا العلم ليس ضروريا بل هو محتاج الى الاستدلال
وعلم اصول الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال ومن هذا يظهر وجه
تاخره عن علم المنطق ايضا لكونه متكفلا ببيان صحة الطرق وفسادها واما
تاخره عن علم اللغة والنحو والتصريف فلان من مبادي هذا العلم
الكتاب والسنة واحتياج العلم بهما الى العلوم الثلثة ظاهر فهذه هي
العلوم التي يجب تقدم معرفتها عليه في الجملة ولبيان مقدار محل الحاجة
منها محل اخر **فصل** ولا بد لكل علم ان يكون باحثا عن امور لاحقة
لغيرها وتسمى تلك الامور مسائله وذلك الغير موضوعه ولا بد له من
مقدمات يتوقف الاستدلال عليها ومن تصورات الموضوع واجزائه
وجزئياته ويسمى مجموع ذلك بالمبادي ولما كان البحث في علم الفقه
عن احكام الخمسة اعني الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة
وعن الصحة والبطلان من حيث كونها عوارض لافعال المكلفين فلا جرم

قوله متاخرة عن غيره باعتبار الثالث لعل مراده غير من العلوم [illegible] الاصل وما يغاير من [illegible] الخمسة [illegible] والطب وكذا العلوم اذ لا افتقار له الى العلم [illegible] باعتبار الثالث ومن ذلك حصل التاخر عن البعض بمعنى ما من العلوم بالنسبة الى الكل النحو والافقه متاخر عن البعض اعتبارات لنذر افتقار او منع جميع فتامل لافتقار

فلا جرم كان موضوعه هو افعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير
ومباديه ما يتوقف عليه من المقدمات كالكتاب والسنة والاجماع
ومن التصورات كمعرفة الموضوع واجزائه وجزئياته ومسائله هي المطالب
الجزئية المستدل عليها فيه **المقصد الثاني** في تحقيق مهمات المباحث
الاصولية التي هي اساس لبناء الاحكام الشرعية وفيه مطالب **المطلب الاول**
في نبذة من مباحث الالفاظ تقسيم اللفظ والمعنى ان اتحدا فاما ان
يمنع نفس تصور المعنى من وقوع الشركة فيه وهو الجزئي او لا يمنع الا تفتيشي
بتصور المعنى من غير وقوع الشركة فيه وهو الكلي ثم الكلي اما ان يتساوى
معناه في جميع موارده وهو المتواطي او يتفاوت وهو المشكك وان تكثرا فالا
الالفاظ متباينة سواء كانت المعاني متصلة كالذات والصفة او منفصلة
كالضدين وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فهي مترادفة وان تكثرت
المعاني واتحد اللفظ من وضع واحد فهو المشترك وان اختص الوضع باحدها
ثم استعمل في الباقي من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز وان غلب وكان
الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوي او الشرعي او العرفي وان كان
بدون مناسبة فهو المرتجل **اصل** لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية
والعرفية واما الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها فذهب الى كل
فريق وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من تحرير محل النزاع فنقول لا نزاع
في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في خلاف
معانيها اللغوية قد صارت حقايق في تلك المعاني كاستعمال الصلوة

اي طلب الوجود [illegible] جازما او غير جازم [illegible]

مثل السيف والصارم فان السيف دال على الذات والصارم على الصفة اعني القطع

في الافعال المخصوصة بعد وضعها في اللغة للدعاء واستعمال الزكوة
في القدر المخرج من المال بعد وضعها في اللغة للنمو واستعمال الحج
في اداء المناسك المخصوصة بعد وضعه في اللغة لمطلق القصد
وانما النزاع في ان صيرورتها كذلك هل هي بوضع الشارع وتعيينه
اياها بازاء تلك المعاني بحيث تدل عليها بغير قرينة لتكون حقايق
شرعية فيها او بواسطة غلبة هذه الالفاظ في المعاني المذكورة
في لسان اهل الشرع وانما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز
بمعونة القرائن فتكون حقايق عرفية خاصة لا شرعية وتظهر
ثمرة الخلاف فيما اذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام الشارع
فانها تحمل على المعاني المذكورة بناء على الاول وعلى اللغوية بناء
على الثاني واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع فانها تحمل على الشرعية
بغير خلاف واحتج المثبتون بانا نقطع بان الصلوة اسم للركعات
المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات وان الزكوة لاداء مال
مخصوص والصيام لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص ونقطع
ايضا بسبق هذه المعاني منها الى الفهم عند اطلاقها وذلك علامة
الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقلها اليها
وهو معنى الحقيقة الشرعية واورد عليه انه لا يلزم من استعمالها
في غير معانيها ان تكون حقايق شرعية بل يجوز كونها مجازات ورد
بوجهين احدهما انه ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها في معا

نيها لمناسبة المعنى اللغوي ولم يكن ذلك معهودا من اهل
اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية
فقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها
في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانها معان حدثت ولم
يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته
وثانيهما ان هذه المعاني تفهم من الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة
ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت الا بقرينة وفي كلا هذين
الوجهين مع اصل الحجة بحث اما في الحجة فلان دعوى كونها اسماء
لمعانيها الشرعية لسبقها منها الى الفهم عند اطلاقها ان كانت بالنسبة
الى اطلاق الشارع فهي مم وان كانت بالنظر الى اطلاق اهل الشرع
فالذي يلزم ح هو كونها حقايق عرفية لهم لا حقايق شرعية واما
في الوجه الاول فلان قوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية مم اذ
الاشتهار والافادة بغير قرينة انما هو في عرف اهل الشرع لا في
اطلاق الشارع فهي ح حقيقة عرفية لهم لا شرعية واما في الوجه
الثاني فلما اوردناه على الحجة من ان السبق الى الفهم بغير قرينة انما
هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى الشارع حجة النافين وجهان الاول
انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها اللغوية لفهمها
المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما تتضمنه ولا ريب ان الفهم شرط
التكليف ولو فهمهم اياها لنقل ذلك الينا لمشاركتنا لهم في التكليف

ولو نقل فاما بالتواتر او بالاحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع
الخلاف فيه والثانى لا يفيد العلم على ان العادة تقضى فى مثله بالتواتر
الوجه الثانى انها لو كانت حقايق شرعية لكانت غير عربية واللازم
باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ باللغات
انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه المفروض
فلا تكون عربية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القرآن
عربيا لاشتماله عليها وما بعضه خاصة عربى لا يكون عربيا كله
وقد قال الله سبحانه انا انزلناه قرآنا عربيا واجيب عن الاول بان
فهمها لهم ولنا باعتبار الترديد بالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات
من غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة الى
من لا يعلم شيئا من الالفاظ وهذا طريق قطعى لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم
وبالنقل ما يتناول هذا منعنا بطلان اللازم وان عنيتم به التصريح
بوضع اللفظ للمعنى منعنا الملازمة وعن الثانى بالمنع من كونها غير
عربية كيف وقد جعلها الشارع حقايق شرعية فى تلك المعانى مجازات
الحادثة لغوية فى المعنى اللغوى فان المجازات الحادثة عربية وان
لم يصرح العرب باحادها لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها ومع
التنزل نمنع كون القرآن كله عربيا والضمير فى انا انزلناه للسورة لا
وقد يطلق القرآن على السورة وعلى الاية فان قيل يصدق على كل
سورة واية انها بعض القرآن وبعض الشىء لا يصدق عليه انه نفس

نفس ذلك الشىء قلنا هذا انما يكون فيما لم يشارك البعض الكل
فى مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع الاحاد المخصوصة فلا يصدق
على البعض نحو الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق
على الكل وعلى اى بعض فرض منه فيقال هذا البحر ماء ويراد بالماء مفهومه
الكلى ويقال انه بعض الماء ويراد به مجموع المياه الذى هو احد جزئيات
ذلك المفهوم والقرآن من هذا القبيل فيصدق على السورة انها قرآن
وبعض من القرآن باعتبارين على انا نقول ان القرآن قد وضع بحسب
الاشتراك للمجموع الشخصى وضعا اخر فيصح بهذا الاعتبار ان يقال
بعض القرآن اذا عرفت هذا فقد ظهر لك ضعف الجانبين والتحقيق
ان يقال لا ريب فى وضع هذه الالفاظ للمعانى اللغوية وكونها حقايق
فيها لغة ولم يعلم من حال الشارع الا انه استعملها فى المعانى المذكورة
واما كون ذلك الاستعمال بطريق النقل او انه غلب فى زمانه واشتهر
حتى افاد بغير قرينة فليس بمعلوم لجواز الاستناد فى فهم المراد
منها الى القرائن الحالية والمقالية فلا يبقى لنا وثوق بالافادة مطلقا
وبدون ذلك لا يثبت المطلوب فالترجيح لمذهب النافين وان كان المنقول
من دليلهم مشاركا فى الضعف لدليل المثبتين اصل الحق ان اللفظ
واقع فى لغة العرب وفى لغات البشر ونادر وهو شاذ ضعيف لا يلتفت اليه
ثم ان القائلين بالوقوع اختلفوا فى استعماله فى اكثر من معنى اذا كان
الجمع بين ما يستعمل فيه من المعانى ممكنا فجوزه قوم مطلقا ومنعه اخرون

مطـ وفصل ثالث منعه في المفرد وجوّزه في التثنية والجمع ورابع نفاه
في الاثبات واثبته في النفي ثم اختلف المجوزون فقال قوم منهم انه
بطريق الحقيقة وزاد بعض هؤلاء انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن
فيجب حمله عليه وقال الباقون انه بطريق المجاز والاكثرون على جوازه
مطـ لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة لنا على الجواز انتفاء
المانع بما سنبينه من بطلان ما تمسك به المانعون وعلى كونه
مجازا في المفرد تبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر في
ارادة الجميع منه الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا
في خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني علاقة
الكل والجزء يجوّزه فيكون مجازا فان قلت محل النزاع في المفرد هو
استعمال اللفظ في كل من المعنيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا
وذاك على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات لا المجموع
المركب الذي احد المعنيين جزء منه سلمنا لكن ليس كل جزء يصح اطلاق
الكل عليه بل اذا كان للكل تركيب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى
الكل بحسب العرف ايضا كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر
ونحو ذلك قلت لم ارد بوجود علاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع
لاحد المعنيين ويستعمل في مجموعهما فيكون من باب اطلاق اللفظ
الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهمه بعضهم ليرد ما ذكرت بل المراد ان
اللفظ لما كان حقيقة في كل من المعنيين لكن مع قيد الوحدة كان

كان استعماله في الجميع مقتضيا لالغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرنا
واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له اعني ما سوى الوحدة فيكون
من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء وهو غير مشروط
بشيء مما اشترط في عكسه فلا اشكال ولنا على كونه حقيقة في التثنية
والجمع انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ
دون المعنى في المفردات الا ترى انه يقال زيدان وزيدون وما اشبه
هذا مع كون المعنى في الآحاد مختلفا وتاويل بعضهم له بالمسمى تعسف
بعيد وح فكما انه يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة المتحدة
المتعاطفة على ان يكون كل واحد منها مستعملا في معنى بطريق الحقيقة
فكذا ما هو في قوته قد احتج المانع مطـ بانه لو جاز استعماله فيهما معا
لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض انه موضوع لكل من المعنيين
وان الاستعمال في كل منهما وان كان بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا
لاحدهما خاصة غير مريد له خاصة وهو محال بيان الملازمة انه
ح له ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وقد فرض استعماله
في جميع معانيه فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا وكونه
مريدا لهما معا معناه انه لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادته
لهما على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين على
الاجتماع وهو ما ذكرنا من اللازم والجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد
نفس المدلولين معا لا انفراده لكل واحد منهما منفردا وغاية ما يمكن ح

الانفراد ومن ارادة المجموع معا
عدم الاكتفاء باحدهما او كو
نهما مرادين على حدة

فيرجع البحث الى تسمية ذلك استعمالا في مفهوميه

ان يقال ان مفهومي المشترك هما منفردين فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا
في مفهوميه لا الى ابطال اصل الاستعمال وفي ذلك تكميل الجد وبدء واحتج
من خص المنع بالمفرد بان التثنية والجمع متعددان في التقدير فجاز تعدد
مدلوليهما بخلاف المفرد واجيب عنه بان التثنية والجمع انما يفيدان تعدد
المعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد التعدد افاداه والا فلا وفيه
نظر يعلم مما قلنا في حجة ما اخترناه والحق ان يقال ان هذا الدليل انما يقتضي
نفي كون الاستعمال المذكور بالنسبة الى المفرد حقيقة واما نفي صحته
مجازا حيث توجد العلاقة المجوزة له فلا واحتج من خص الجواز
بالنفي بان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وجوابه ان النفي انما
هو للمعنى المستفاد عند الاثبات فاذا لم يكن متعددا في الاثبات فكذا التعدد
في النفي حجة مجوزيه حقيقة ان ما وضع له اللفظ واستعمل فيه هو كل من
المعنيين لا بشرط شيء وهو متحقق في حال الانفراد عن الاخر وحال الاجتماع
معه فيكون حقيقة في كل منهما والجواب ان الوحدة تتبادر من المفرد عند
اطلاقه وذلك اية الحقيقة وح فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو الماهية
لا بشرط شيء وانما هو ما عداها فالترجيح حق كما اسلفناه وحجة من جعله
ظاهرا في الجميع عند التجرد عن القرائن قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من
في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر
والدواب وكثير من الناس فان السجود من الناس وضع الجبهة على
الارض ومن غيرهم امر مخالف لذلك قطعا وقوله تعالى ان الله وملائكته

لا بشرط كونه مع غيره ... شان الماهية

بل بشرط شيء وهو الوحدة

وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله المغفرة ومن الملائكة الاستغفار
وهما مختلفان والجواب من وجوه احدها ان معنى السجود في الكل واحد
وهو غاية الخضوع وكذا في الصلوة وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو مجازا
وثانيها ان الاية الاولى بتقدير فعل كانه قيل ويسجد له كثير من الناس والثانية
بتقدير خبر كانه قيل ان الله يصلي وانما جاز هذا التقدير لان قوله
يسجد له من في السموات وقوله وملائكته يصلون مقارن له وهو مثل
المحذوف فكان دالا عليه مثل قول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راض
والراي مختلف اي نحن بما عندنا راضون وعلى هذا فيكون قد كرر اللفظ
مرادا به في كل مرة معنى لان المقدر في حكم المذكور وذلك جائز
بالاتفاق وثالثها انه ولو ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة
بل نقول مجاز لما قدمناه من الدليل وان كان المجاز على خلاف الاصل
ولو سلم كونه حقيقة فالقرينة على ارادة الجميع فيه ظاهرة فاين وجه
الدلالة على ظهوره في ذلك مع فقد القرينة كما هو المدعى اصل
واختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي كاختلافهم في
استعمال اللفظ المشترك فمنعه قوم وجوزه اخرون ثم اختلف المجوزون
(اي استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي معا)
فاكثرهم على انه مجاز وربما قيل بكونه حقيقة ومجازا بالاعتبارين حجة
المانعين انه لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين
اما الملازمة فلان من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة
الحقيقة ولهذا قال اهل البيان ان المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة

في معانيه

حقيقة باعتبار دلالته على الموضوع له
ومجاز باعتبار [illegible]
ولا قدح في ذلك ان كان اللفظ [illegible]
وتقسيم باعتبارين صالح

الحقيقة وملزوم ينافي الشيء معاند لذلك الشيء والازم صدق
الملزوم بدون اللازم وهو محل وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز
والكناية وح فاذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريدا لاستعماله
فيما وضع له باعتبار ارادة المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار ارادة المعنى
المجازي وهو ما ذكر من اللازم واما بطلانه فواضح وعمدة المجوزين
انه ليس بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز معا منافاة واذا لم يكن
ثم منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين عند المتكلم واحتج الكونه مجازا
بان استعماله لهما استعمال في غير ما وضع له اولا اذ لم يكن المعنى المجازي
داخلا في الموضوع له وهو الان داخل فكان مجازا واحتج القائل
بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين
والمفروض انه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر فلكل من الاستعمالين
حكمه وجواب المانعين من حجة المجوز ظاهر بعد ما قرروه في وجه
التنافي واما الحجتان الاخيرتان فهما ساقطتان بعد ابطال الاولى
ونزيد الحجة على مجازيته بان فيها خروجا عن محل النزاع اذ موضع
البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين على ان يكون كل منهما مناطا
للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي كما تقدم في المشترك وما ذكر في الحجة
يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي
والمجازي الاول فهو معنى ثالث لهما وهذا لا نزاع فيه فان النافي للصحة
يجوز ارادة المعنى المجازي الشامل ويسمي ذلك بعموم المجاز مثل ان يريد

ان يريد بوضع القدم في قولك لا اضع قدمي في دار فلان الدخول
فيتناول دخولها حافيا وهو الحقيقة وناعلا وراكبا والتحقيق
عندي في هذا المقام انهم ان ارادوا بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل
فيه اللفظ ح تمام الموضوع له حتى مع الوحدة الملحوظة في اللفظ
المفرد كما علم في المشترك كان القول بالمنع متوجها لان ارادة
المجاز تعانده من جهتين منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم القرينة
المانعة وان ارادوا به المدلول الحقيقي من دون اعتبار كونه منفردا
كما قرر في جواب حجة المانع في المشترك اتجه القول بالجواز لان
المعنى الحقيقي يصير بعد تعريته عن الوحدة مجازيا للفظ والقرينة
اللازمة للمجاز لا تعانده وحيث كان المعتبر في استعمال المشترك
هو هذا المعنى فالظاهر اعتباره هيهنا ايضا ولعل المانع في الموضعين
بناه على اعتبار الاخر وكلا منهج متجه لكن قد عرفت ان النزاع يعود
معه لفظيا ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا لان
المعنى الحقيقي لم يرد بكماله وانما اريد منه البعض فيكون اللفظ فيه مجازا
ايضا المطلب الثاني في الامر والنهي وفيه بحثان البحث الاول
في الاوامر فصل صيغة افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب
فقط بحسب اللغة على الاقوى وفاقا لجمهور الاصوليين وقال قوم
انها حقيقة في الندب فقط وقيل في الطلب وهو قدر المشترك
بين الوجوب والندب وقال علم الهدى انها مشترك لفظي بين الوجوب

وهذا المجاز

والندب اشتراكا لفظيا في اللغة وأما في العرف الشرعي فهي حقيقة
في الوجوب فقط وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا أللوجوب هي أم
للندب وقيل هي مشتركة بين ثلاثة أشياء الوجوب والندب والإباحة
وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلاثة وهو الإذن وزعم قوم أنها
مشتركة بين أربعة أمور وهي الثلاثة السابقة والتهديد وقيل
فيها أشياء أخر لكنها شديدة الشذوذ وهي بيّنة الوهن فلا
جدوى في التعرض لنقلها لنا وجوه الأول أنا نقطع بأن السيد إذا
قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عُدّ عاصيا وذمّه العقلاء معللين حسن
ذمه بمجرد ترك الامتثال وهو معنى الوجوب لا يقال القرائن على إرادة
الوجوب في مثله موجودة غالبا فلعله إنما يفهم منها لا من مجرد الأمر لأنا
نقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء القرائن فليقدر كذلك لو كانت في الواقع
موجودة فالوجدان يشهد ببقاء الذم حينئذ عرفا وبضميمة أصالة عدم النقل
إلى ذلك يتم المطلوب الثاني قوله تعالى مخاطبا لإبليس ما منعك ألا
تسجد إذ أمرتك والمراد بالأمر اسجدوا في قوله تعالى وإذ قلنا للملائكة
اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس فإن هذا الاستفهام ليس على حقيقته
لعلمه سبحانه بالمانع وإنما هو في معرض الإنكار والاعتراض ولولا أن
صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجها الثالث قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم عذاب أليم حيث هدد سبحانه
مخالف الأمر والتهديد دليل الوجوب فإن قيل الآية إنما دلت على أن

فتنة أو يصيبهم

على أن مخالف الأمر مأمور بالحذر ولا دلالة في ذلك على وجوبه
إلا بتقدير كون الأمر للوجوب وهو عين المتنازع فيه قلنا هذا الأمر
للإيجاب والإلزام قطعا إذ لا معنى لندب الحذر وحسنه لا ريب أنه إنما
يحسن عند قيام المقتضي للعذاب إذ لو لم يوجد المقتضي لكان الحذر
عنه سفها وعبثا وذلك محال على الله سبحانه وإذا ثبت وجود المقتضي
ثبت أن الأمر للوجوب لأن المقتضي للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب
فإن قيل هذا الاستدلال ساقط لأنه مبني على أن المراد بمخالفة الأمر
ترك الإتيان بالمأمور به وليس كذلك بل المراد بها حمله على ما يخالفه بأن
يكون للوجوب أو الندب فيحمل على غيره قلنا المتبادر إلى الفهم
من المخالفة ترك الامتثال والإتيان بالمأمور به وأما المعنى الذي
ذكرتموه فبعيد عن الفهم غير متبادر عند إطلاق اللفظ فلا يصار
إليه إلا بدليل وكأنها في الآية اعتبرت متضمنة معنى الإعراض فعديت
بعن فإن قيل قوله في الآية عن أمره مطلق فلا يعم والمدعى إفادته الوجوب
في جميع الأوامر قلنا إضافة المصدر عند عدم العهد للعموم مثل
ضرب زيد وأكل عمرو وآية ذلك جواز الاستثناء منه فإنه يصح
أن يقال في الآية فليحذر الذين يخالفون عن أمره إلا الأمر الفلاني على
أن الإطلاق كاف في المطلوب إذ لو كان حقيقة في غير الوجوب أيضا
لم يحسن الذم والوعيد والتهديد على مخالفة مطلق الأمر الرابع
قوله تعالى وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فإنه سبحانه ذمهم على مخالفتهم

الحذر عن العذاب أو إباحته
ومع التنزل فلا أقل من دلالته
على حسنه مع

المقتضي عن مخالفة الأمر

للامر ولو لا انه للوجوب لم يتوجه الذم وقد اعترض اولاً بمنع كون الذم على
ترك المامور به بل على تكذيب الرسل في التبليغ بدليل قوله تعالى ويل يومئذ
للمكذبين وثانياً بان الصيغة تفيد الوجوب عند انضمام القرينة اليها
اجماعا فلعل الامر بالركوع كان مقترنا بما اقتضى كونه للوجوب واجيب عن
الاول بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم
فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بواسطة
التكذيب فان الكفار عندنا معاقبون على الفروع كعقابهم على الاصول
وان كان غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا الذم
قوم بتركهم ما امروا به وعن الثاني بانه تعالى رتب الذم على مجرد مخالفة
الامر فدل على ان الاعتبار له لا بالقرينة احتج القائلون بانه للندب بوجهين
احدهما قوله صلعم اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وجه الدلالة انه
رد الاتيان بالمامور به الى مشيتنا وهو معنى الندب واجيب بالمنع من رده
الى مشيتنا وانما رده الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب وثانيهما ان اهل
اللغة قالوا لا فارق بين السؤال والامر الا بالرتبة فان رتبة الامر
اعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذا الامر اذ لو
دل الامر على الايجاب لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف ما نقلوه واجيب
بان القائل بكون الامر للايجاب يقول ان السؤال يدل عليه ايضاً لان صيغة
افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك وقد استعملها
السائل فيه لكن لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب انما يثبت بالشرع

بالشرع فلذلك لا يلزم المسئول القبول وفيه نظر والتحقيق ان النقل
المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته حجة
القائلين بانه للقدر المشترك ان الصيغة استعملت تارة في الوجوب
كقوله تعالى واقيموا الصلوة واخرى في الندب كقوله تعالى فكاتبوهم فان كانت
موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك او لاحدهما فقط لزم المجاز
فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك
والمجاز والجواب ان المجاز وان كان مخالفا للاصل لكن يجب المصير اليه
اذا دل الدليل عليه وقد بينا بالادلة السابقة انه حقيقة في الوجوب
بخصوصه فلا بد من كونه مجازا فيما عداه والا لزم الاشتراك المخالف للاصل
المرجوح بالنسبة الى المجاز اذا تعارضا على ان المجاز لازم بتقدير وضعه
للقدر المشترك ايضا لان استعماله في كل من المعنيين بخصوصه مجاز
حيث لم يوضع له اللفظ بقيد الخصوصية فيكون استعماله فيهما معها
استعمالا في غير ما وضع له فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك سواء
جعل حقيقة ومجازا او للقدر المشترك ومع ذلك فالتجوز اللازم
بتقدير الحقيقة والمجاز اقل منه بتقدير القدر المشترك لانه في الاول
مختص باحد المعنيين وفي الثاني حاصل فيهما وربما توهم تساويهما باعتبار
ان استعماله في القدر المشترك على الاول مجاز فيكون مقابلا لاستعماله
في المعنى الاخر على الثاني فيتساويان وليس كما توهم لان الاستعمال
في القدر المشترك ان وقع فعلى غاية الندرة والشذوذ واين هو

من اشتهار الاستعمال في كل واحد من المعنيين وانتشاره واذا ثبت
ان التجوز اللازم على التقدير الاول اقل كان بالترجيح لو لم يقم عليه الدليل
احق احتج السيد على انها مشتركة لغة بانه لا شبهة في استعمال
صيغة الامر في الايجاب والندب معا في اللغة والتعارف وفي القران والسنة
وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل قال وما استعمال
اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة
على الحقيقة واحتج على كونها حقيقة في الوجوب بالنسبة الى العرف الشرعي
بحمل الصحابة كل امر ورد في القران او السنة على الوجوب وكان يناظر بعضهم
بعضا في مسائل مختلفة ومتى اورد احدهم على صاحبه امرا من الله سبحانه
او من رسوله صلى الله عليه وآله لم يقل صاحبه هذا امر والامر يقتضي الندب او الوقف بين
الوجوب والندب بل اكتفوا في اللزوم والوجوب بالظاهر وهذا معلوم
ضرورة من عادتهم ومعلوم ايضا ان ذلك من شان التابعين لهم وتابعي
التابعين لهم فطال ما اختلفوا وتناظروا واعلم خرجوا عن القانون الذي
ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك حتى جرت عادتهم وخرجوا
عما يقتضيه مجرد وضع اللغة في هذا الباب قال واما اصحابنا معشر
الامامية فلا يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه وان اختلفوا في احكام
هذه الالفاظ في موضوع اللغة ولم يحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ الا
على ما بيناه ولم يتوقفوا على الادلة وقد بينا في مواضع من كتبنا ان اجماع
اصحابنا حجة والجواب عن احتجاجه الاول انا قد بينا ان الوجوب هو

هو المتبادر من اطلاق الامر عرفا ثم ان مجرد استعمالها في الندب
لا يقتضي كونه حقيقة ايضا بل يجوز ان يكون مجازا لوجود امارته وكونه
خيرا من الاشتراك وقوله ان استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين
او الاشياء كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة انما يصح
اذا تساوت نسبة اللفظة الى الشيئين او الاشياء في الاستعمال اما مع
التفاوت بالتبادر وعدمه او بما اشبه هذا من علامات الحقيقة والمجاز
فلا وقد بينا ثبوت التفاوت واما احتجاجه على انه في العرف الشرعي
للوجوب فيحقق ما ادعيناه اذ الظاهر ان حملهم له على الوجوب انما
هو لكونه له لغة ولان التخصيص ذلك بعرفهم يستدعي تغيير اللفظ
عن موضوعه اللغوي وهو مخالف للاصل هذا ولا يذهب عليك ان
ادعائه في اول الحجة استعمال الصيغة للوجوب والندب في القران
والسنة مناف لما ذكره من حمل الصحابة كل امر ورد في القران والسنة
على الوجوب فتامل احتج الذاهبون الى التوقف بانه لو ثبت
كونه موضوعا لشيء من المعاني لثبت بدليل واللازم منتف
لان الدليل اما العقل ولا مدخل له واما النقل وهو اما الاحاد
ولا يفيد العلم او التواتر والعادة تقتضي بامتناع عدم الاطلاع
على المتواتر ممن يبحث ويجتهد في الطلب فكان الواجب ان لا يختلف فيه
والجواب منع الحصر فان ههنا قسما اخر وهو ثبوته بالادلة التي
قدمناها ومرجعها الى تتبع مظان استعمال اللفظ والامارات

الدالة على المقصود به عند الاطلاق حجة من قال بالاشتراك بين ثلثة
اشياء استعماله فيها والجواب عنه ما سبق في احتجاج السيد على الاشتراك
بين شيئين والجواب الجواب حجة القائل بانه للقدر المشترك بين
الثلثة وهو الاذن كحجة من قال بانه لمطلق الطلب وهو قدر المشترك
بين الوجوب والندب وجوابها كجوابها واحتج من زعم انها مشتركة
بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم في احتجاج من قال بالاشتراك
وجوابه مثل جوابه فائدة يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية
عن الائمة عم ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم
بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال
الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب
الامر بمجرد ورود الامر به منهم عليهم السلام اصل الحق ان صيغة
الامر بمجردها لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار وانما تدل على طلب
الماهية وخالف في ذلك قوم فقالوا بافادتها التكرار ونزلوها منزلة
ان يقول افعل ابدا وآخرون فجعلوها للمرة من غير زيادة عليها وتوقف في ذلك
جماعة فلم يدروا لايهما هي لنا ان المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة
الفعل والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته كالزمان والمكان ونحوهما
فكما ان قول القائل اضرب غير متناول للمكان ولا الزمان ولا الالة
يقع بها الضرب كذلك غير متناول للعدد في كثرة ولا قلة نعم لما
كان اقل ما يمتثل به الامر هو المرة لم يكن بد من كونها مرادة ويحصل

بها الامتثال لصدق الحقيقة التي هي المطلوبة بالامر بها وتحقق بها اخرى
وهو انا نقطع بان المرة والتكرار من صفات الفعل اعني المصدر كا
كالقليل والكثير لانك تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا
او غير مكرر فتقيده بالصفات المختلفة ومن المعلوم ان الموصوف
بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها اصلا ثم لا خفاء
في انه ليس المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل اعني المصدر
فيكون معنى اضرب مثلا اطلب ضربا ما فلا يدل على صفة الضرب
من تكرار او مرة او نحو ذلك وما يتوهم من ان هذا انما يدل على عدم
افادة الامر الوحدة او التكرار بالمادة فلم لا يدل عليهما بالصيغة
فجوابه انا قد بينا انحصار مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر في طلب
ايجاد الفعل واين هذا عن الدلالة على الوحدة او التكرار احتج
الاولون بوجوه احدها انه لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة
وقد تكررا قطعا والثاني ان النهي يقتضي التكرار فكذلك الامر
قياسا عليه بجامع اشتراكهما في الدلالة على الطلب والثالث ان الامر
بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع عن المنهي عنه دائما فيلزم التكرار
في المأمور به والجواب عن الاول المنع من الملازمة اذ لعل التكرار
انما فهم من دليل سلمنا لكنه معارض بالحج فانه قد امر به ولا تكرار
وعن الثاني من وجهين احدهما انه قياس في اللغة وهو باطل وان قلنا
بجوازه في الاحكام وثانيهما بيان الفارق فان النهي يقتضي انتفاء

الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها في جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها
وهو يحصل بمرة وايضا التكرار في الامر مانع من فعل غير المامور به بخلافه
في النهي اذ التروك تجتمع وتجامع كل فعل وعن الثالث بعد تسليم
كون الامر بالشيء نهيا عن ضده او تخصيصه بالضد العام وارادة الترك
منه منع كون النهي الذي في ضمن الامر مانعا عن المنهي عنه دائما بل يتفرع
على الامر الذي هو في ضمنه فان كان ذلك دائما فدائما وان كان في وقت
ففي وقت مثلا الامر بالحركة ساعة يقتضي المنع من السكون فيها الا دائما بالحركة دائما يقتضي المنع من السكون دائما والامر صح
واحتج من قال بالمرة بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها
مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عد ممتثلا والجواب انه انما
صار ممتثلا لان المامور به وهو الحقيقة حصل بالمرة لا لان الامر
ظاهر في المرة بخصوصها اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها
ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية وثالثة لعد
ممتثلا وآتيا بالمامور به وما ذلك الا لكونه موضوعا للقدر المشترك
بين الوحدة والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة وذلك يحصل بايهما
وقع واحتج المتوقفون بمثل ما مر من انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل
لا مدخل له والاحاد لا يفيد والتواتر يمنع الخلاف والجواب على سنن
ما سبق بمنع حصر الدليل فيما ذكر فان سبق المعنى الى الفهم من اللفظ
امارة وضعه له وعدمه دليل على عدمه وقد بينا انه لا يتبادر من الامر
الا طلب ايجاد الفعل وذلك كاف في الاثبات مثله **اصل** ذهب

[illegible] الامر [illegible] المطلب

ذهب الشيخ وجماعة الى ان الامر المطلق يقتضي الفور والتعجيل فلو اخر
المكلف عصى وقال السيد رض هو مشترك بين الفور والتراخي فيتوقف
في تعيين المراد منه على دلالة تدل على ذلك وذهب جماعة منهم
المحقق ابو القاسم بن سعيد والعلامة الى انه لا يدل على الفور
ولا على التراخي بل يدل على مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا وهذا
هو الاقوى لنا نظير ما تقدم في التكرار من ان مدلول الامر طلب
حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجان عنها وان الفور والتراخي
من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما حجة القول بالفور امور ستة
الاول ان السيد اذا قال لعبده اسقني فاخر العبد السقي من غير عذر عد
عاصيا وذلك معلوم من العرف فلولا افادته للفور لم يعد في العصاة
واجيب عنه بان ذلك انما يفهم بالقرينة لان العادة قاضية بان طلب
السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا ومحل النزاع ما يكون الصيغة
فيه مجردة **الثاني** انه تعالى ذم ابليس لعنه الله على ترك السجود لآدم ع
بقوله سبحانه ما منعك الا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن للفور لم يتوجه
عليه الذم ولكان له ان يقول انك لم تأمرني بالبدار وسوف اسجد والجواب
ان الذم باعتبار كون الامر مقيدا بوقت معين ولم يات بالفعل
فيه والدليل على التقييد قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي
فقعوا له ساجدين **الثالث** انه لو شرع التاخير لوجب ان يكون
الى وقت معين واللازم منتف اما الملازمة فلانه لولاه لكان الى

اخر اوقنة الامكان اتفاقا والا يستقيم لانه غير معلوم والجهل يستلزم
التكليف بالمحال اذ يجب على المكلف ح ان لا يؤخر الفعل عن وقته
مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذي كلف بالمنع عن التاخير عنه واما
انتفاء اللازم فلانه ليس في الامر اشعار بتعيين الوقت ولا عليه
دليل من خارج والجواب من وجهين احدهما النقض بالوجوب مع التصريح
بجواز التاخير تعيينا اذ يجب ح تعريف الوقت الذي يؤخر اليه
واما اذا كان جائزا فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم
التكليف بالمحال الرابع قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فان
المراد بالمغفرة سببها وهو الفعل المامور به وتحوله لان حقيقتها
لانها فعل الله سبحانه فيستحيل مسارعة العبد اليها وح يجب
المسارعة في الفعل المامور به وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات
فان فعل المامور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه وانما يتحقق
المسارعة والاستباق بان يفعل بالفور واجيب بان ذلك محمول
على افضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما والا لو جب
الفور فلا يتحقق المسارعة والاستباق لانهما انما يتصوران
في الموسع دون المضيق الا يرى انه لا يقال لمن قيل له صم غدا
فصام انه سارع اليه واستبق والحاصل ان العرف قاض بان الاتيان
بالمامور به في الوقت الذي لا يجوز تاخيره عنه لا يسمى مسارعة ولا
استباقا فلا بد من حمل الامر في الايتين على الندب والا لكان فسادا

اذ لا نزاع في امكانه وثانيهما انه انما يلزم التكليف بالمحال لو كان التاخير صح

الله المضيق ح

مفاد الصيغة فيهما مناف لما يقتضيه المادة وذلك ليس بجائز فتامل الخامس
ان كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو عالم وكل منشئ كالقائل هي طالق وانت حر
انما يقصد الزمان الحاضر فكذلك الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وجوابه اما اولا
فبانه قياس في اللغة لانك تثبت الامر في افادته الفور على غيره من الخبر وا
الانشاء وبطلانه مخصوص صرفا واما ثانيا فبالفرق بينهما بان الامر لا يمكن توجيهه
الى الحال اذ الحاصل لا يطلب بل الى الاستقبال اما مطلقا واما اقرب الى الحال
الذي هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا نص الى الحمل على الثاني الا لدليل
السادس ان النهي يفيد الفور فيفيده الامر لانه طلب مثله وايضا الامر
بالشيء نهي عن اضداده وهو يقتضي الفور بنحو ما مر في التكرار انفا
وجوابه يعلم مما سبق من الجواب السابق فلا احتاج الى تقريره احتج السيد ره
بان الامر قد يرد في القران واستعمال اهل اللغة ويراد به الفور وقد يرد
ويراد به التراخي وظاهر استعمال اللفظ في شيئين يقتضي انه حقيقة
فيهما ومشتركة بينهما وايضا فانه يحسن بلا شبهة ان يستفهم المامور مع فقد
العادات والامارات هل اريد منه التعجيل او التاخير والاستفهام
لا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ والجواب ان الذي يتبادر من اطلاق
الامر ليس الا طلب الفعل واما الفور والتراخي فانهما يفهمان من لفظه بالقرينة
ويكفي في حسن الاستفهام كونه موضوعا للمعنى الاعم اذ قد يستفهم عن
افراد المتواطي لشيوع التجوز به عن احدها فيقصد بالاستفهام رفع
الاحتمال ولهذا يحسن فيما نحن فيه ان يجاب بان الامر من حيث يراد ذا الفهوم

بالتحير

من حيث هو من دون ان يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ ولو كان موضوعا
لكل واحد منهما بخصوصه لكان في ارادة التخيير بينهما منه خروج من ظاهر
اللفظ وارتكاب التجوز ومن المعلوم خلافه فاعلم انا اذا قلنا بان الامر
للفور ولم يأت المكلف بالمأمور به في اول اوقات الامكان فهل
يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا ذهب الى كل فريق احتج الاول
بان الامر يقتضي كون المأمور فاعلا على الاطلاق وذلك يوجب
استمرار الامر واحتج الثاني بان قوله افعل يجري مجرى قوله افعل في الان الثاني
من الامر ولو صرح بذلك لما وجب الاتيان فيما بعد هكذا نقل
العلامة الاحتجاج ولم يرجح شيئا وبنى العلامة الخلاف على ان
القول القائل افعل هل معناه افعل في الوقت الثاني فان عصيت ففي الثالث
وهكذا او معناه افعل في الزمن الثاني من غير بيان حال الزمن الثالث
وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان وان قلنا
بالثاني لم يقتضه فالمسئلة لغوية وقد سبقه الى مثل هذا الكلام بعض
العامة وهو وان كان صحيحا الا انه قليل الجدوى لان الاشكال انما هو
في مدرك الوجهين اللذين بني عليهما الحكم لا فيهما فكان الواجب
ان يبحث عنه والتحقيق في ذلك ان الادلة التي استدلوا بها على ان
الامر للفور ليس مفادها على تقدير تسليمها متحدا بل منها ما يدل
على ان الصيغة بنفسها تقتضيه وهو اكثرها ومنها ما لا يدل على ذلك
وانما يدل على وجوب المبادرة الى امتثال الامر وهو الاتيان بالمأمور

المأمور فيها بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد في استدلاله على الاولى
ليس له عن القول بسقوط الوجوب حيث يمضي اول اوقات الامكان
مفر لان ارادة الوقت الاول على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الامر
فكان بمنزلة ان يقول اوجبت عليك الامر الفلاني في اول اوقات
الامكان فيصير من قبيل الموقت ولا ريب في فواته بفوات وقته
وعلى الاخيرة فلا بد ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني لان الامر يقتضي
باطلاقه وجوب الاتيان بالمأمور به في اي وقت كان وايجاب المسارعة
والاستباق لم يصيره موقتا وانما اقتضى وجوب المبادرة فحيث يعصي
المكلف بمخالفته يبقى مفاد الامر الاول بحاله هذا والذي يظهر من سياق
كلامهم ارادة المعنى الاول فينبغي القول بسقوط الوجوب اصل
الاكثرون على ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به شرطا
كان شيئا او غيرهما مع كونه مقدورا وفصل بعضهم فوافق في السبب
وخالف في غيره فقال بعدم وجوبه واشتهرت حكاية هذا القول
عن المرتضى رض وكلامه في الذريعة والشافي غير مطابق للحكاية لكنه
يوهم ذلك في بادي الرأي حيث حكى فيهما عن بعض العامة اطلاق القول
بان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به وقال ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه
ان كان الذي لا يتم الشيء الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به
وان كان غير سبب فانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من
مجرد الامر انه امر به ثم اخذ في الاحتجاج لما صار اليه وقال في جملته ان الامر

ورد في الشريعة على ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته
كالزكوة والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال ونحصل النصاب او نتمكن
من الزاد والراحلة والضرب الاخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو
نفسه وهو الصلوة وما يجري مجريها بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم
الامر في الشرع الى قسمين فكيف نجعلهما قسما واحدا ونفرق في ذلك
بين السبب وغيره بانه صح ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود
السبب اذ مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع وصح
ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال
فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط ان نكون قد تكلفنا الطهارة
كما في الزكوة والحج وبنى على هذا في الشافي نقض استدلال المعتزلة على وجوب
نصب الامام على الرعية بان اقامة الحدود واجبة ولا يتم الا به وهذا
كما ترى مناد بالمغايرة للمعنى المعروف في كتب الاصول المشهورة لهذا
الاصل وما اختاره الشيخ فيه محل تامل وليس الغرض لتحقيق حاله
هنا بل نلتفت الى البحث في المعنى المعروف والحجة بحكم السبب فيه
انه ليس محل خلاف يعرف بل ادعى بعضهم فيه الاجماع وان القدرة
غير حاصلة مع المسببات لعدم تعلق القدرة الا بها الا بتوسط
الاسباب فلا امتناعها وامتناعها فلكونها لازمة لا يمكن تركها
فحينئذ يدام متعلق ظاهرا بالمسبب فهو بحسب الحقيقة متعلق بالسبب
فالواجب حقيقة هو وان كان في الظاهر وسيلة له وهذا الكلام عندي

فبعد تعلق التكليف بها وبعدها
بل قد قيل ان الوجوب في الحقيقة
لا يتعلق بالمسببات

عندي منظور فيه لان المسببات وان كانت القدرة لا تتعلق بها ابتداء لكنها
تتعلق بها بتوسط الاسباب وهذا القدر كاف في جواز التكليف بها ثم ان انفراد
انضمام الاسباب اليها في التكليف يرفع ذلك الاستبعاد المدعى في حال الا
ومن ثم حكى بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب فيها ايضا عن بعض
ولكنه غير معروف وعلى كل حال فالذي اراه ان البحث في السبب قليل
الجدوى لان تعلق الامر بالمسبب نادر واثر الشك في وجوبه هين
واما غير السبب فالاقرب عندي فيه قول المفصل الثالث لنا انه ليس لصيغة الامر
دلالة على ايجابه بواحدة من الثلث وهو ظ ولا يمتنع عند العقل تصريح
الامر بانه غير واجب والاعتبار الصحيح بذلك شاهد ولو كان الامر
مقتضيا لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه احتجوا بانه لو لم يقتض الوجوب في غير
السبب ايضا للزم اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا
والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض
يجوز تركه وح فان بقي ذلك الواجب واجبا لزم تكليف ما لا يطاق
اذ حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجبا خرج
الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا وبيان بطلان كل من قسمي اللازم ظ
وايضا فان العقلاء لا يتأبون في ذم تارك المقدمة مطلقا وهو دليل
الوجوب والجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب ان المقدور
كيف يكون ممتنعا والبحث انما هو في المقدور وتأثير الايجاب في القدرة
غير معقول والحكم بجواز الترك هنا عقلا لا شرعا لان الخطاب

به عبث فلا يقع منه الحكم والطلاق القول فيه يظهر بالتأمل وعن الثاني
مع كون الذم على ترك يوهم ارادة المعنى الشرعي فيمكن جواز
تحقق حكم العقل هنا دون الشرعي يظهر بالتأمل وعن الثاني
مع كون الذم على ترك المقدمة وانما هو على ترك الفعل المأمور به
حيث لا ينفك عن تركها **اصل** الحق ان الامر بالشيء على وجه
الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لا لفظا ولا معنى واما العام
فقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو راجع
الى الخاص بل هو عينه في الحقيقة فلا يقتضي النهي عنه ايضا وقد
يطلق ويراد به الترك وعلى هذا يدل الامر على النهي عنه بالتضمن
وقد كثر الخلاف في هذا الاصل واضطرب كلامهم في بيان محل من
المعاني المذكورة للضد فمنهم من جعل النزاع في الضد العام بمعناه
المشهور اعني الترك وسكت عن الخاص ومنهم من اطلق لفظ الضد
ولم يبين المراد منه ومنهم من قال ان النزاع انما هو في الضد الخاص
واما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالشيء
على النهي عنه لخرج الواجب عن كونه واجبا بل الخلاف واقع على القول
بالاقتضاء في انه هل هو عينه او يستلزمه كما ستسمعه وهذا النزاع ليس
ببعيد عن الضد العام بل هو اليه اقرب ثم ان محصل الخلاف هنا انه
ذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده في المعنى واخرون
الى انه يستلزمه وهم بين مطلق الاستلزام ومصرح بثبوته لفظا

وعندي في هذا نظر لان النزاع ليس
بمنحصر في اثبات الاقتضاء ونفيه بل يقع
في الضد العام باعتبار استلزام نفي
الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه
واجبا صح

لفظا وفصل بعضهم فنفى الدلالة لفظا واثبت اللزوم معنى مع تخصيص
محل النزاع بالضد الخاص لنا على عدم الاقتضاء في الخاص انه لو دل
لكانت بواحدة من الثلاث وكلها منتفية اما المطابقة فلان مفاد
الامر لغة وعرفا هو الوجوب على ما سبق تحقيقه وحقيقة الوجوب ليست
الا رجحان الفعل مع المنع من الترك وليس هذا معنى النهي عن الضد
الخاص ضرورة واما التضمن فلان جزئه هو المنع من الترك ولا ريب
في مغايرته للاضداد الوجودية المعبر عنها بالخاص فلا يكون جزءا
من مفهومه واما الالتزام فلان شرطها اللزوم العقلي او العرفي ونحن
نقطع بانه يصح تصور معنى صيغة الامر ولا يحصل منه الانتقال الى تصور
الضد الخاص فضلا عن النهي عنه ولنا على انتفائه معنى ما ستبينه
من ضعف متمسك مثبتيه وعدم قيام دليل صالح سواه عليه
ولنا على الاقتضاء في العام بمعنى الترك ما علم من ان ماهية الوجوب
مركبة من امرين احدهما المنع من الترك فصيغة الامر الدالة على
الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح احتج
الذاهب الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله
او ضده او خلافه واللازم باقسامه باطل بيان الملازمة ان كل
متغايرين اما ان يكونا متساويين في الصفات النفسية اولا
اتصاف الذات بها الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان ويقابلها
المعنوية المفتقرة الى تعقل امر زائد كالحدوث والتحيز فان

لفظا صح

اولا والمراد بالصفات
النفسية صح

فيها فمثلان كسوادين وبياضين والا فاما ان يتنافيا بانفسهما بان يمتنع
اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما او لا فان تنافيا كذلك فضدان
كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة ووجه انتفاء
اللازم باقسامه انهما لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما
مجتمعان ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن السكون
الذي هو ضدها ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر
لان ذلك حكم الخلافين كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع
الحموضة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي عن ضده وهو
الامر بضده لكن ذلك محال اما اولا فانهما نقيضان اذ يصدق افعل هذا او افعل
ضده امرا متناقضا كما يصدق فعل وفعل ضده خبرا متناقضا واما
لانه تكليف بغير الممكن وانه محال والجواب ان كان المراد بقولهم الامر بالشيء
طلب لترك ضده على ما هو حاصل المعنى انه طلب لفعل ضد ضده الذي
هو نفس فعل المأمور به فالنزاع لفظي لرجوعه الى تسمية فعل المأمور به
تركا لضده وتسميته طلبه نهيا وطريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت ولو ثبت
محصله ان الامر بالشيء له عبارة اخرى كالتحية تحية وابى اخترعنا
ومثله لا يليق ان يدون في الكتب العلمية وان كان المراد انه طلب للكف
عن ضده منعنا ما زعموا انه لازم للخلافين وهو اجتماع كل مع ضد الآخر
لان الخلافين قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك اذ اجتماع
احد المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع الآخر معه فيلزم اجتماع كل مع

مع ضده وهو محال وقد يكونان ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة
فاجتماع كل مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين حجة القائلين بالا
ستلزام وجهان الاول ان حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ
الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن ولعلهم عنوا عن اخذ
المدعى الاستلزام واقتضاء الدليل التضمن بان الكل يستلزم الجزء
وهو كما ترى واجيب بانه ان اراد بالنقيض الذي هو جزء من ماهية
الوجوب الترك فليس من محل النزاع في شيء اذ لا اختلاف في ان الدال
على الوجوب دال على المنع من الترك والا اخرج الواجب عن كونه واجبا
وان اراد واحدا من الاضداد الوجودية فليس بصحيح اذ مفهوم الوجوب
ليس بزائد على رجحان الفعل مع المنع من الترك واين هو من ذلك
وانت اذا احطت خبرا بما حكيناه في بيان محل النزاع علمت ان هذا
الجواب لا يخلو من نظر لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء
على سبيل الاستلزام في مقابلة من ادعى انه عين النهي لا على اصل
الاقتضاء وما ذكره في الجواب انما يتم على التقدير الثاني فالتحقيق ان
يبتنى الجواب على الاحتمالين فيتلقى بالقبول على الاول مع حمل
الاستلزام على التضمن ويرد بما ذكر في هذا الجواب على الثاني الوجه الثاني
ان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل
لانه المقدور وما هو هيهنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما
ضد للفعل والذم بايهما كان يستلزم النهي عنه لانه لا ذم بما لم ينه عنه

لانه معنًا والجواب المنع من انه لا ذم الا على فعل بل يذم على انه لم يفعل سلمنا
لكنا نمنع تعلق الذم بفعل الضد بل نقول هو متعلق بالكف ولا نزاع لنا
في النهي عنه واعلم ان بعض اهل العصر حاول ان يجعل القول بالاستلزام منحصرا
في المعنوي فقال التحقيق ان من قال بان الامر بالشئ يستلزم النهي عن ضده
لا يقول بانه لازم عقلي لا بمعنى انه لا بد عند الامر من تعقله وتصوره بل
المراد باللزوم العقلي مقابل الشرعي بمعنى ان العقل يحكم بذلك واللزوم الشرعي
قال والحاصل انه اذا امر الامر بفعل فبصدور ذلك الامر منه يلزم ان يحرم
ضده والقاضي بذلك هو العقل فالنهي عن الضد لازم له بهذا المعنى
وهذا النهي ليس خطابا اصليا حتى يلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعي
كالامر بمقدمة الواجب اللازم من الامر بالواجب اذ لا يلزم ان يتصوره
الامر هذا كلامه وانت اذا تاملت كلام القوم رايت ان هذا التوجيه
انما يتمشى في قليل من العبارات التي اطلق فيها الاستلزام واما الاكثرون
فكلامهم صريح في ارادة اللزوم باعتبار الدلالة اللفظية فحمله على الكل
بارادة المعنى الذي ذكره تعسف بل فرية بينة واحتج المفصلون على
انتفاء الاقتضاء لفظا بمثل ما ذكرناه في بيان ما اخترناه وعلى ثبوته
معنى بوجهين احدهما ان فعل الواجب الذي هو المامور به لا يتم الا بترك
ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيجب ترك فعل الضد
الخاص وهو معنى النهي عنه وجوابه يعلم مما سبق انفا فانا نمنع وجوب
ما لا يتم الواجب الا به مطلقا بل يختص ذلك بالسبب وقد تقدم والثاني ان فعل

ان فعل الضد الخاص مستلزم لترك المامور به وهو محرم قطعا فيحرم
الضد ايضا لان مستلزم المحرم محرم والجواب انا ان اردتم بالاستلزام
الاقتضاء والعلية منعنا المقدمة الاولى وان اردتم مجرد عدم الانفكاك
في الوجود الخارجي على سبيل التجوز منعنا الاخيرة وتنقيح المبحث ان
الملزوم اذا كان علة للازم لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم
لنحو ما ذكرناه في توجيه اقتضاء ايجاب المسبب ايجاب السبب فان العقل
يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلة وكذا اذا كانا معلولين
لعلة واحدة فان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي
انتفائه في العلة فيختص المعلول الاخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون
علته واما اذا انتفت العلية بينهما والاشتراك في العلة فلا وجه
لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم اذ لا ينكر العقل تحريم احد
الامرين المتلازمين اتفاقا مع عدم تحريم الاخر وقصارى ما
يتخيل ان تضاد الاحكام باسرها يمنع من اجتماع حكمين منها في امرين
متلازمين ويدفعه ان المستحيل انما هو اجتماع الضدين في موضع
واحد على ان ذلك لو اثر لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح لما
هو مقرر من ان ترك الحرام لا ينفك وان يتحقق في ضمن فعل من
الافعال ولا ريب في وجوب ذلك الترك فلا يجوز ان يكون
الفعل المتحقق في ضمنه مباحا لانه لازم للترك ويمتنع اختلاف
المتلازمين في الحكم وبشاعة هذا القول غنية وهم في رده

وجوه في بعضها تكلف حيث ضايقهم القول بوجوب ما لا يتم الواجب
الا به مطلقا لظهور ان الترك الواجب لا يتم الا بفعل من الافعال فيكون
واجبة تخييرا او التحقيق في رده انه مع وجود الصارف عن الحرام
لا يحتاج الترك الى شيء من الافعال وانما هي من لوازم الوجود
حيث نقول بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر وان قلنا
بالابقاء والاستغناء جاز خلو المكلف عن كل فعل فلا يكون
هناك الا الترك اما مع انتفاء الصارف فيتوقف الامتثال
على فعل منها للعلم بانه لا يتحقق الترك ولا يحصل الا مع فعل
فمن يقول بوجوب ما لا يتم به مطلقا يلتزم بالوجوب في هذا الفرض
ولا ضير فيه كما اشار اليه بعضهم ومن لا يقول به فهو في سعة
من هذا وغيره اذا تمهد هذا فاعلم انه ان كان المراد باستلزام
الضد الخاص لترك المامور به انه لا ينفك عنه وليس بينهما علية
ولا مشاركة في علة فقد عرفت ان القول بتحريم الملزوم من تحريم
اللازم لا وجه له وان كان المراد انه علة فيه ومقتض له فهو مم
لما هو بين من ان العلة في الترك المذكور انما هي وجود الصارف
عن فعل المامور به وعدم الداعي اليه وذلك مستمر مع فعل
الاضداد الخاصة فلا يتصور صدورها من جمع شرائط ا
التكليف مع انتفاء الصارف الا على سبيل الالجاء والتكليف
معه ساقط وهكذا القول بتقدير ان يراد بالاستلزام اشتراكهما

اشتراكهما في العلة فانه مع ايضا الظهور ان الصارف الذي هو العلة
في الترك ليس علة الفعل الضد نعم هو مع ارادة الضد من جملة ما يتوقف
عليه فعل الضد فاذا كان واجبا كانا مما لا يتم الواجب الا به ولذا قد اشرنا
سابقا الى عدم وجوب غير السبب من مقدمة الواجب فلا حكم فيهما بواسطة
ما هما مقدمة له لكن الصارف باعتبار اقتضائه ترك المامور به يكون
منهيا عنه كما عرفت فاذا اتى به المكلف عوقب عليه من تلك الجهة
وذلك لا ينافي التوصل به الى الواجب فيحصل ويصح الاتيان
بالواجب الذي هو احد الاضداد الخاصة ويكون النهي متعلقا
بتلك المقدمة ومعلولها لا بالضد الصاحب للمعلول وحيث
رجع حاصل البحث هنا الى البناء على وجوب ما لا يتم الواجب
الا به وعدمه فلو رام الخصم التعلق بما نبهنا عليه بعد تقريبه بنوع
من التوجيه كان يقول لو لم يكن الضد منهيا عنه لصح فعله وان كان
واجبا موسعا لكنه لا يصح في الواجب الموسع لان فعل الضد
يتوقف على وجود الصارف عن الفعل المامور به وهو محرم قطعا
فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف
واجبا باعتبار كونه مما لا يتم الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب
والتحريم في امر واحد شخصي ولا ريب في بطلانه لدفعناه بان
صحة البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به يقتضي تمامية الوجه الاول
من الحجة فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل على ان الذي يقتضيه التدبر

في وجوب ما لا يتم الواجب إلا به مطلقا على القول به أنه ليس على حد غيره
من الواجبات وإلا لكان اللازم في نحو ما إذا وجب الحج على النائي
فقطع المسافة أو بعضها على وجه منهي عنه لا للامتثال كما سيأتي
بيانه أن لا يحصل الامتثال ح فيجب عليه إعادة السعي بوجه سائغ
لعدم صلاحية الفعل المنهي عنه للامتثال كما سيأتي بيانه وهم
لا يقولون بوجوب الإعادة قطعا فعلم أن الوجوب فيها إنما هو
للتوصل إلى الواجب ولا ريب أنه بعد الإتيان بالفعل المنهي عنه
يحصل التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء غايته إذا عرفت ذلك فنقول
الواجب الموسع كالصلوة مثلا يتوقف حصوله بحيث يتحقق به
الامتثال على إرادته وكراهة ضده فإذا قلنا بوجوب ما يتوقف
عليه الواجب كانت تلك الإرادة وهاتيك الكراهة واجبتين
فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد الواجب لأن كراهته محرمة فيجتمع
ح الوجوب والتحريم في شيء واحد وهو باطل كما سيجيء لكن قد عرفت
أن الوجوب في مثله إنما هو للتوصل إلى ما لا يتم الواجب إلا به فإذا فرض
أن المكلف عصى وكره ضدا واجبا حصل له التوصل إلى المطلوب
فيسقط ذلك الوجوب لفوات الغرض منه كما علم من مثال الحج و
هنا يتجه أن يق بعدم اقتضاء الأمر النهي عن الضد الخاص وإن
قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب إلا به إذ كون وجوبه للتوصل يقتضي
اختصاصه بحالة إمكانه ولا ريب أنه مع وجود الصارف عن الفعل

عن الفعل الواجب وعدم الداعي إليه لا يمكن التوصل فلا معنى لوجوب
المقدمة ح وقد علمت أن وجود الصارف وعدم الداعي مستمران
مع أضداده الخاصة وأيضا فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير
تسليمها إنما تنهض دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا
للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من أعطاها حق النظر وح فاللازم
وجوب ترك ضد الخاص في حال عدم إرادة الفعل المتوقف عليه
من حيث كونه مقدمة له فلا يتم الاستناد في الحكم بالاقتضاء إليه
وعليك بإمعان النظر في هذه المباحث فإني لا أعلم أحدا حام حولها

أصل المشهور بين أصحابنا أن الأمر بالشيء أو الأشياء على وجه
التخيير يقتضي إيجاب الجميع لكن تخييرا بمعنى أنه لا يجب الجميع ولا يجوز
الإخلال بالجميع وأيها فعل كان واجبا بالأصالة وهو اختيار
جمهور المعتزلة وقالت الأشاعرة الواجب واحد لا بعينه ويتعين
بفعل المكلف قال العلامة ره نعم ما قال الظاهر أنه لا خلاف بين
القولين في المعنى لأن المراد بوجوب الكل على البدل أنه لا يجوز
للمكلف الإخلال بها أجمع ولا يلزم الجمع بينها وله الخيار في أيها
شاء والقائلون بوجوب واحد لا بعينه عنوا به هذا
فلا خلاف معنوي بينهم نعم هنا مذهب تبرأ كل واحد من المعتزلة
والأشاعرة منه وينسبه كل منهم إلى صاحبه واتفقا على فساده وهو
أن الواجب واحد معين عند الله تع غير معين عندنا إلا أن الله

يعلم ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده تعالى ثم انه اطال
الكلام في البحث عن هذا القول وحيث كان بهذه المثابة فلا فائدة
لنا مهمة في اطالة القول في توجيهه ولقد احسن المحقق ره حيث
قال بعد نقل الخلاف في هذه المسئلة وليست المسئلة كثيرة الفائدة

اصل الامر بالفعل في وقت يفضل عنه جائز عقلا وواقع على
الاصح ويعبر عنه بالواجب الموسع كصلوة الظهر مثلا وبه قال اكثر
الاصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة والجمهور المحققين
من العامة وانكر ذلك قوم لظنهم انه يؤدي الى جواز ترك الواجب
ثم انهم افترقوا الى ثلاثة مذاهب احدها ان الوجوب فيما ورد من الاوامر
كذلك مختص باول الوقت وهو الظاهر من كلام المفيد على ما نقله العلامة
وثانيها انه مختص باخر الوقت لكن لو فعل في اوله كان جاريا
مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلا يسقط به الفرض وثالثها انه
مختص بالاخر واذا وقع في الاول وقع مراعى فان بقي المكلف على
صفات التكليف تبين ان ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفات
المكلفين كان نفلا وهذان القولان لم يذهب اليهما احد من
طائفتنا وانما هو لبعض العامة والحق تساوي جميع اجزاء الوقت
في الوجوب بمعنى ان للمكلف الاتيان به في اول الوقت ووسطه
واخره وفي اي جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة من غير فرق
بين بقائه على صفة التكليف وعدمه ففي الحقيقة يكون راجعا

راجعا الى الواجب المخير وهل يجب البدل وهو العزم على اداء الفعل
في ثاني الحال اذا اخره عن اول الوقت ووسطه قال السيد المرتضى نعم
واختاره الشيخ ره على ما حكاه المحقق عنه وتبعهما السيد ابو المكارم بن
زهرة والقاضي سعد الدين بن البراج وجماعة من المعتزلة والا
كثرون على عدم الوجوب ومنهم المحقق والعلامة وهو الاقرب
فيحصل مما اخترناه في المقام دعويان لنا على الاولى منهما ان الوجوب
مستفاد من الامر وهو مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك
وليس المراد تطبيق جميع اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون
الجزء الاول من الفعل منطبقا على الجزء الاول من الوقت والاخير
على الاخير فان ذلك باطل اجماعا ولا تكراره في اجزائه بان ياتي
بالفعل في كل جزء يسعه من اجزاء الوقت وليس للامر تعرض للتخصيص
التخصيص ضرورة دلالته على تساوي نسبة الفعل الى اجزاء الوقت
فيكون القول بالتخصيص بالاول او الاخر تحكما باطلا ويتعين القول
بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت ففي اي جزء اداه في وقته
وايضا لو كان الوجوب مختصا بجزء معين فان كان اخر الوقت
كان المصلي للظهر مثلا في غيره مقدما الصلوة على الوقت
فلا يصح كالمصلي لها قبل الزوال وان كان اوله كان المصلي
في غيره قاضيا فيكون بتاخيره الفعل عن وقته عاصيا كما لو اخر الى
وقت العصر وهما خلاف الاجماع ولنا على الثانية ان الامر

اي عدم الصحة في اول الوقت والعصيان بالتاخير عن اوله خلاف الاجماع (ح)

ورد بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره ينفي
التخيير ضرورة كونه دالا على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب
العزم دليل غيره فيكون القول به ايضا تحكما كتخصيص الوجوب بجزء معين
احتج الموجب للعزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت او وسطه من غير
بدل لم ينفصل عن المندوب فلا بد من ايجاب البدل ليحصل التميز
بينهما وحيث يجب فليس هو غير العزم للاجماع على عدم بدلية
غيره وبانه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى
باحدهما اجزء ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما فثبت
والجواب عن الاول ان الانفصال عن المندوب ظاهر مما مر فان
اجزاء الوقت في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر بكل واحد منها
على سبيل التخيير تجري مجرى واجب المخير ففي اي جزء اتفق ايقاع الفعل
فهو قائم مقام ايقاعه في الاجزاء البواقي فكما ان حصول الامتثال في
المخير بفعل واحد من الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب
التخييري كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاوسط والاخير من الوقت
في الموسع لا يخرج ايقاعه في الاول منه مثلا عن وصف الوجوب
الموسع وذلك ظاهر بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث يترك
شيء وهذا كاف في الانفصال وعن الثاني انا نقطع بان الفاعل للصلوة
مثلا ممتثل باعتبار كونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين
الواجبين تخييرا اعني الفعل والعزم فلو كان ثمة تخيير بينهما لكان الامتثال

الامتثال بها من حيث انه احدهما على ما هو مقرر في الواجب التخييري
وايضا فلا ثم الحاصل على الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه ليس
لكون المكلف مخيرا بينه وبين الصلوة حتى يكونا كخصال الكفارة بل لان
العزم على فعل كل واجب اجمالا حيث يكون الالتفات اليه بطريق الاجمال
وتفصيلا عند كونه متذكرا له بخصوصه حكم من احكام الايمان ثبت
مع ثبوت الايمان سواء دخل وقت الواجب او لم يدخل فهو واجب
مستمر عند الالتفات الى الواجبات مجموعا اجمالا او تفصيلا فليس وجوبه
على سبيل التخيير بينه وبين الصلوة واعلم ان بعض الاصحاب توقف
في وجوب العزم على الوجه الذي ذكر وله وجه وان كان الحكم به
متكررا في كلامهم وربما استدل له بتحريم العزم على ترك الواجب
بكونه عزما على الحرام فيجب العزم على الفعل لعدم انفكاك المكلف
من هذين العزمين حيث لا يكون غافلا ومع الغفلة لا يكون مكلفا
وهو كما ترى حجة من خص الوجوب باول الوقت ان الفضل في الوقت
ممتنع لادائها الى جواز ترك الواجب فيخرج عن كونه واجبا فاللازم
صرف الامر الى جزء معين فاما الاول او الاخير لانتفاء القول بالواسطة فلو
كان هو الاخير لما خرج عن العهدة باداءه في الاول وهو باطل اجماعا فتعين
ان يكون هو الاول والجواب اما عن امتناع الفضل في الوقت فقد
اتضح مما حققناه انفا فلا نطيل باعادته واما عن تخصيص الوجوب بالاول
فبانه لو تم لما جاز تأخيره عنه وهو باطل كما تقدمت الاشارة اليه واحتج

من علق الوجوب باخر الوقت بانه لو كان واجبا في الاول لعصى بتاخيره
لانه ترك للواجب هو الفعل في الاول لكن التالي باطل بالاجماع فكذا
المقدم وجوابه منع الملازمة والسند ظاهر مما تقدم فان اللزوم
المدعى انما يتم ان لو كان الفعل في الاول واجبا على التعيين وليس
كذلك بل وجوبه على سبيل التخيير وذلك ان الله تعالى اوجب عليه
ايقاع الفعل في ذلك الوقت ومنعه من اخلائه منه وسوغ له الاتيان
به في اي جزء شاء منه فان اختار المكلف ايقاعه في اوله او وسطه
او اخره فقد فعل الواجب وكما ان جميع الخصال في الواجب المخير متصف
بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع
بل للمكلف اختيار ما شاء منها فكذا هنا لا يجب عليه ايقاع الفعل في الجميع
ولا يجوز له اخلاء الجميع عنه والتعيين مفوض اليه ما دام الوقت
متسعا فاذا تضيق تعين عليه الفعل وينبغي ان تعلم ان بين التخيير
في الموضعين فرقا من حيث ان متعلقه في الخصال الجزئيات المتخالفة
الحقائق وفيما نحن فيه من الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة المأتي بها
في جزء من اجزاء الوقت مثل المأتي بها في كل جزء من الاجزاء الباقية والمكلف
مخير بين هذه الاشخاص المتخالفة بتشخصاتها المماثلة بالحقيقة
وقيل بل الفرق ان التخيير هناك بين جزئيات الفعل وههنا
في اجزاء الوقت والامر سهل اصل الحق ان تعليق الامر بل مطلق
الحكم على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط وهو مختار اكثر

مثل اعط زيدا درهما ان اكرمك وان دخلت الدار فانت حر

اكثر المحققين ومنهم الفاضلان وذهب السيد المرتضى الى انه
لا يدل الا بدليل منفصل وتبعه ابن زهرة وهو قول جماعة من العامة
لنا ان قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك يجري في العرف
مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء
الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعا حيث لا يكاد ينكر عند مراجعة
الوجدان فيكون في اللغة ايضا هكذا واذا ثبت الدلالة على هذا
المعنى عرفا ضممنا الى ذلك مقدمة اخرى سبق التنبيه عليها وهي
اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة احتج السيد بان تأثير الشرط
هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر يجري
مجراه ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم
اليه امر اخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم نعلم ان ضم
امرأتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم نعلم بدليل ان ضم اليمين
الى الواحد يقوم مقامه ايضا فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من
ان تحصى واحتج موافقوه مع ذلك بانه لو كان انتفاء الشرط مقتضيا
لانتفاء ما علق عليه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان
اردن تحصنا دالا على عدم تحريم الاكراه حيث لا يردن التحصن وليس
كذلك بل هو حرام مطلقا والجواب عن الاول انه اذا علم وجود ما يقوم مقامه
كما في المثال الذي ذكره لم يكن ذلك الشرط وحده شرطا ح احدهما فتوقف
بل الشرطية

انتفاء المشروط على انتفائهما معالان مفهوم احدهما الا بعدم مفهوم الآخر لم يدل كما هو مفروض البحث كان الحكم مختصا به ولزم من عدمه عدم المشروط للدليل الذي ذكرناه وعن الثاني بوجوه احدها ان ظاهر الآية يقتضي عدم تحريم الاكراه اذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل وقد يكون لامتناع وجود متعلقها عقلا لان السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارة وبعدم الموضوع الاخرى والموضوع هنا منتف لانهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء ومع ارادتهن البغاء يمتنع اكراههن عليه فان الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه فحيث لا يكون كارها يمتنع تحقق الاكراه فلا تتعلق به الحرمة وثانيها ان التعليق بالشرط انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى ويجوز ان يكون فائدته في الآية المبالغة في النهي عن الاكراه يعني انهن اذا اردن العفة فالمولى احق بارادتها وان الآية نزلت فيمن يردن التحصن ويكرههن المولى على الزنا وثالثها انا سلمنا ان الآية تدل على انتفاء حرمة الاكراه بحسب الظاهر نظرا الى الشرط لكن الاجماع القاطع عارضه ولا ريب ان الظاهر يدفع بالقاطع

اصل

واختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة نفي الحكم عند انتفائها فاثبته قوم وهو الظاهر من كلام الشيخ وجنح اليه الشهيد في الذكرى ونفاه السيد والمحقق والعلامة وكثير من الناس وهو الاقرب لنا انه لو دل لكانت احدى الثلث وهي باسرها منتفية اما الملازمة فبينة واما انتفاء اللازم فظاهر بالنسبة الى المطابقة والتضمن اذ نفي الحكم عن غير محل الوصف ليس عين اثباته فيه ولا جزءه ولانه لو كان كذلك لكانت الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف بفساده واما بالنسبة الى الالتزام فلانه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند صفة كوجوب الزكوة في السائمة مثلا وانتفائه عند اخرى كعدم وجوبها في المعلوفة احتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة لعري تعليقه عليها عن الفائدة وجرى مجرى قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيوب والاسود اذا نام لا يبصر والجواب المنع من الملازمة فان الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتموه بل هي كثيرة منها شدة الاهتمام ببيان حكم محل الوصف اما لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة مثلا دون غيرها او لدفع توهم عدم تناول الحكم له كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه لولا التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم جواز القتل معها فدل بذكرها على ثبوت التحريم عندها ايضا ومنها ان يكون المصلحة مقتضية للاعلام حكم الصفة بالنص وما عداها بالبحث والفحص ومنها وقوع السؤال عن محل الوصف دون غيره فيجاب على طبقه او تقدم بيان حكم غيره لغير هذا من قبل واعترض بان الخصم انما يقول باقتضاء التخصيص بالوصف نفي الحكم عن غير محله اذا لم يظهر للتخصيص فائدة سواه فحيث يتحقق ما ذكرتموه من الفوائد لا يبقى من محل النزاع في شيء

ان المدعى عدم وجدان صورة لا يحتمل فائدة من تلك الفوائد وذلك
كاف في الاستغناء عن اقتضاء النفي الذي صرح اليه صونا للكلام
البلغاء عن التخصيص لا لفائدة اذ مع احتمال فائدة منها يحصل ا
الصون ويتادى لا بد في الحكم منه فيحتاج اثبات ما سواه الى
دليل واما تمثيلهم في الجمع بالابيض والاسود فلا نم ان المقتضى
لاستهجانه هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف وانما هو
كونه بيانا للواضحات اصل والاصح ان التقييد بالغاية
يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها وفاقا للاكثر المحققين وخالف
في ذلك السيد ره فتقييد الحكم بغاية انما تدل على ثبوته
الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه واثباته بدليل وواقفه على
هذا بعض العامة لنا ان قول القائل صوموا الى الليل معناه اخر
وجوب الصوم مجيء الليل فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه
لم يكن الليل اخرا وهو خلاف المنطوق واحتج السيد ره بنحو ما سبق
في الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف حتى انه قال من فرق
بين تعليق الحكم بصفة وتعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى
وهو كالمناقض لفرقه بين امرين لا فرق بينهما فان قال فاي معنى
لقوله تعالى اتموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون
فيه صوم قلنا واي معنى لقوله عم في سائمة الغنم الزكوة والمعلوفة
مثلها فان قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان يعلم ثبوت الزكوة

في السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل اخر قلنا
لا يمتنع فيما علق بغاية حرفا بحرف والجواب المنع من مساواته
للتعليق بالصفة فان اللزوم هنا ظاهر اذ لا ينفك تصور الصوم
المقيد بكون اخره الليل مثلا عن عدمه في الليل بخلافه هناك
كما علمت ومبالغة السيد ره في التسوية بينهما لا وجه لها بل
التحقيق ما ذكره بعض الافاضل من انه اقوى دلالة من التعليق
بالشرط ولهذا قال بدلالته كل من قال بدلالة الشرط وبعض
من لم يقل بها اصل قال الاكثر من مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط
جائز وان علم الامر انتفاء شرطه وربما تعدى بعض متاخريهم
فاجازه وان علم المامور ايضا مع نقل كثير منهم الاتفاق على
منعه وشرط اصحابنا في جوازه مع انتفاء الشرط كون الامر جاهلا
بالانتفاء كان يامر السيد عبده بالفعل في غد مثلا ويتفق
موته قبله فان الامر هنا جائز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط
ويكون مشروطا ببقاء العبد الى الوقت المعين واما مع علم الامر
بانتفائه كامر الله تعالى زيدا بصوم غد وهو يعلم موته فيه فليس بجائز
وهو الحق لكن لا تعجبني الترجمة عن المبحث كما ترى وان تكثر
ايرادها في كتب القوم وسيظهر لك سر ما قلته واثم العدل
عنها ابتداء قصد الى مطابقة دليل الخصم لما عنون به الدعوى
حيث جعله على الوجه الذي حكينا ولقد اجاد علم الهدى حيث

تنجح هذه المسالك واحسن التاديه عن اصل المطلب فقال وفي
الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان يامر الله تعالى بشرط ان لا يمنع المكلف
من الفعل او بشرط ان يقدره ويزعمون انه يكون مامورا بذلك مع المنع
وهذا غلط لان الشرط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى
علمها فاما العالم بالعواقب وباحوال المكلف فلا يجوز ان يامره
بشرط قال والذي يبين ذلك ان الرسول صلى الله عليه وآله لو اعلمنا ان زيدا لا يتمكن
من الفعل في وقت مخصوص قبح منا ان نامره بذلك لا محالة وانما حسن
دخول الشرط فيمن نامره فقد علمنا بصفته في المستقبل الا ترى انه
لا يجوز الشرط فيما نصح فيه العلم ولنا الى طريق نحو حسن الفعل لانه
مما يصح ان نعلمه وكون المامور متمكنا لا يصح ان نعلم عقلا فاذا فقد
الخبر فلا بد من الشرط ولا بد ان يكون احدنا في امره يحصل في حكم
الظان لتمكن من نامره بالفعل مستقبلا ويكون الظن في ذلك
قام مقام العلم وقد ثبت ان الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم
فلما امتنع حصوله فلا يقوم مقامه واذا كان القديم تعالى عالما بتمكن
من يتمكن وجب ان يوجه الامر نحوه دون من يعلم انه لا يتمكن فالى هذا
حاله كحالنا اذا اعلمنا الله تعالى حال من نامره فعند ذلك نامره والمقصد
بلا شرط قلت هذه الجملة التي افادها السيد قدس الله نفسه
كافية في تحرير المقام وافية باثبات المذهب المختار فلا غرو ان نقلناها
بطولها واكتفينا بها عن اعادة الاحتجاج على ما صرنا اليه احتج المجوزون

المجوزون بوجوه الاول لو لم يصح التكليف مع علم عدم شرط لم يعص
احد واللازم باطل بالضرورة من الدين وبيان الملازمة ان كل ما لم
يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف له فلا تكليف
به فلا معصية الثاني لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف واللازم
باطل اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله
لا يعلم الجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا لا يقال
قد يحصل له العلم قبل الفعل اذا كان الوقت متسعا واجتمعت الشرائط
عند دخول الوقت وذلك كاف في تحقق التكليف لانا نقول نحن
نفرض الوقت المتسع زمانا زمانا ونردد في كل جزء فانه مع الفعل
فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى بصفة التكليف
في الجزء الاخر فلا يعلم حصول الشرط الذي هو بقاؤه بالصفة فيه
فلا يعلم التكليف واما بطلان اللازم فبالضرورة الثالث لو لم
يصح لم يعلم ابراهيم عليه السلام وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو
عدم النسخ وقد علم والا لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى فداء
الرابع كما ان الامر يحسن لمصالح تنشا من المامور به كذلك
يحسن لمصالح تنشا من نفس الامر ومن منع التقرير من هذا القبيل
فان المكلف من حيث عدم علمه بامتناع فعل المامور به ربما يوطن نفسه
على الامتثال فيحصل له بذلك لطف في الاخرة وفي الدنيا الانزجار
عن القبيح الا ترى ان السيد قد يستصلح بعض عبيده باوامر ينجزها عليهم

غرضه على نسخها امتحانا له والانسان قد يقول لغيره كل لك في بيع
عبدي مثلا مع علمه بانه سيغيره له اذا كان غرضه استماله الوكيل
وامتحانه في امر العبد والجواب عن الاول ان كما حققه الشيخ رحمه الله ان ليس
نزاعنا في مطلق شرط الوقوع وانما هو في الشرط الذي يتوقف عليه
تمكن المكلف شرعا وقدرته على امتثال الامر وليست الارادة منه قطعا
والملازمة انما تتم بتقدير كونها منه وح تتوجه المنع عليها جلي
وعن الثاني المنع من بطلان اللازم وادعاء الضرورة فيه مكابرة
وبهتان وقد ذكر الشيخ رحمه الله في تتمة تنقيح المقام ما يتضح به سند هذا
المنع فقال ولهذا نذهب الى انه لا يعلم بانه مامور بالفعل الا بعد
تقضي الوقت وخروجه فيعلم انه كان مامورا به فليس يجب اذا لم يعلم
قطعا انه مامور ان يسقط عنه وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت
الفعل وهو صحيح سليم وهذه امارة تغلب معها الظن ببقائه فوجب
ان يتحرز عن ترك الفعل والتقصير فيه ولا يتحرز من ذلك الا بالشروع في
الفعل والابتداء ولذلك مثال في العقل وهو ان المشاهد للسبع
من بعيد مع تجويزه ان يخترم السبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز منه
لما ذكرناه ولا يجب اذا انه ليحرز ان يكون عالما ببقاء السبع وتمكنه
من الافتراس وهذا كلام جيد بانه عليه في توجيه المنع من مزيد وبه يظهر
الجواب عن استدلال بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل
بانعقاد الاجماع على وجوب الشروع فيه بنية الفرض اذ يكفي في وجوب

في وجوب نية الفرض غلبة الظن بالبقاء والتمكن حيث لا سبيل الى
القطع فلا دلالة له على حصول العلم وعن الثالث بالمنع من تكليف ابراهيم
بالذبح الذي هو فري الاوداج بل كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول
المدية وما يجري مجرى ذلك والدليل على هذا قوله تعالى وناديناه ان
يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا فاما جزعه فللاشفاق من ان يؤمر بعد
مقدمات الذبح به نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان
يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او عن مقدمات الذبح زيادة على
ما فعله لم يكن قد امر بها اذ لا يجب في الفدية ان يكون من جنس المفدى
وعن الرابع انه لو سلم لم يكن الطلب هناك للفعل لما قد علم من امتناعه
بل للعزم على الفعل والانقياد اليه والامتثال وليس النزاع فيه بل
في نفس الفعل واما ما ذكره من المثال فانما يحسن لمكان التوصل الى
تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذلك في حقه تعالى ممتنع صح **فصل** الاقرب
عندي ان نسخ مدلول الامر وهو الوجوب لا يبقى معه الدلالة على الجواز
بل يرجع الى الحكم الذي كان قبل الامر وبه قال العلامة في النهاية وبعض
المحققين من العامة وقال الاكثر بالبقاء وهو مختاره في التهذيب لنا
ان الامر انما يدل على جواز الفعل بالمعنى الاعم اعني الاذن في الفعل فقط وهو
قدر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة فلا
يتقوم الا بما فيه من القيود ولا يدخل في الوجود الا بضم شيء منها اليه والكل
فادعاء بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول والقول بانضمام
الجواز

الاذن في الترك اليه باعتبار لزومه لرفع المنع الذي اقتضاه النسخ موقوف
على كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك الذي هو جزء مفهوم الوجوب
دون المجموع وذلك غير معلوم اذ النزاع في النسخ الواقع بلفظ
نسخت الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعلق بجزء الذي هو المنع
من الترك لكون رفعه كافيا في رفع مفهوم الكل كذلك يحتمل ا
التعلق بالمجموع وبالجزء الاخر الذي هو رفع الحرج عن الفعل كما
ذكره البعض وان كان قليل الجدوى لكونه راجعا في التحقيق الى
التعلق بالمجموع احتج اولا بان المقتضي للجواز موجود والمانع مفقود
فوجب القول بتحققه اما الاول فلان الجواز جزء من الوجوب والمقتضي
للمركب مقتض لاجزائه واما الثاني فلان الموانع كلها منتفية بحكم
الاصل والفرض سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعية لان الوجوب
ماهية مركبة والمركب يكفي في رفعه رفع احد اجزائه فيكفي في رفع
الوجوب رفع المنع من الترك الذي هو جزء منه فلا يدل النسخ على
ارتفاع الجواز لان الفصل علة لوجود الحصة التي معه من الجنس كما
نص عليه جمع من المحققين فالجواز الذي هو جنس للواجب وغيره
لا بد لوجوده في الواجب من علة هي الفصل له وذلك هو المنع
من الترك فزواله مقتض لزوال الجواز لان المعلول يزول بزوال علته
فثبت منافية النسخ لبقاء الجواز قلنا هذا مردود من وجهين احدهما
ان الخلاف واقع في كون الفصل هو علة للجنس فقد انكره بعضهم وقال

فان قيل لا نم عدم منافية نسخ الوجوب لثبوت الجواز صح

ان يكون الفصل علة للجنس

وقال انهما معلولان لعلة واحدة وتحقيق ذلك يطلب من مواضعه
وثانيهما انا وان سلمنا كونه علة له فلا نسلم ان ارتفاعه مطلقا يقتضي ارتفاع
الجنس بل انما يقتضيه بارتفاع المنع من الترك او مقتضي الفصل ثبوته اذا لم يخلفه
فصل اخر وذلك لان الجنس انما يفتقر الى فصل ما ومن البين ان
ارتفاع المنع من الترك او مقتض كثبوت الاذن فيه وهو فصل اخر للجنس
الذي هو الجواز والحاصل ان للجواز قيدين احدهما المنع من الترك
والاخر الاذن فيه فاذا زال الاول خلفه الثاني ومن هنا ظهر انه
ليس المدعى ثبوت الجواز بمجرد الامر بل به وبالناسخ فيتقوم بالاول
ويفصل بالثاني ولا ينافي هذا اطلاق القول بانه اذا نسخ الوجوب
بقي الجواز حيث ان ظاهره استقلال الامر به فان ذلك توسع
في العبارة واكثرهم مصرحون بما قلنا فان قيل لما كان رفع المركب
يحصل تارة برفع جميع الاجزاء واخرى برفع بعضها لم يعلم بقاء الجواز
بعد رفع الوجوب لتساوي احتمالي رفع البعض الذي يتحقق معه
البقاء ورفع الجميع الذي معه يزول قلنا الظاهر يقتضي البقاء لتحقق
مقتضيه اولا والاصل استمراره فلا يدفع بالاحتمال وتوضيح
ذلك ان النسخ انما توجه الى الوجوب والمقتضي للجواز هو الامر
فيستصحب الى ان يثبت ما ينافيه وحيث ان رفع الوجوب يتحقق برفع
احد جزئيه لم يبق لنا سبيل الى القطع بثبوت المنافي فيستمر الجواز
ظاهرا وهذا معنى ظهور بقائه والجواب المنع من وجود المقتضي فان

قوله احدهما رفع البعض وثانيهما رفع الجميع والله اعلم

فان الجواز الذي هو جزء من ماهية الوجوب وقدر مشترك بينها وبين الا
حكام الثلثة الاخر لا يتحقق الا بدون انضمام احد قيودها اليه قطعا
وان لم يثبت عليه الفصل الجنسي لان انحصار الاحكام في الخمسة بعد
في الضروريات وح فالشك في وجود القيد يوجب الشك في وجود
المقتضي وقد علمت ان نسخ الوجوب كما يحتمل التعلق بالقيد فقط
اعني المنع من الترك فيقتضي ثبوت نقيضه الذي هو قيد اخر كذلك
يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد فانضمام القيد مشكوك
فيه فلا يتحقق معه وجود المقتضي ولو تشبث الخصم في ترجيح الاحتمال
الاول باصالة عدم تعلق النسخ بالجميع لكان معارضا باصالة
عدم وجود القيد فيتساقطان ومحصله لا يظهر فساقوا لهم في اخر
المجتزات الظاهر يقتضي لبقاء المحقق مقتضيه والاصل استمراره
فان انضمام القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضي ولم يثبت اذا تقرر
ذلك فاعلم ان دليل الخصم لو تم لكان دالا على بقاء الاستحباب لا
الجواز فقط كما هو المشهور على السنة من يدور به الاباحة ولا
الاعم منه ومن الاستحباب كما يوجد في كلام جماعة ولا منهما ومن
المكروه كما ذهب اليه بعض حتى انهم لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب
بخصوصه الا عن شاذ بل ربما رد ذلك بعضهم نافيا للقائل به مع
ان دليلهم على البقاء كما رايت ينادي ان الباقي هو الاستحباب وتو
ضيحه ان الوجوب لما كان مركبا من الاذن في الفعل وكونه راجحا

علة لعدم بقاء الجواز بدون احد هذه القيود

راجحا ممنوعا من تركه وكان رفع المنع من الترك كما في نسخ حقيقة
الوجوب لا جرم كان الباقي من مفهومه هو الاذن في الفعل مع رجحانه فاذا
انضم اليه الاذن في الترك على ما اقتضاه الناسخ تكملت حقيقة الندب
وكان هو الباقي المبحث الثاني في النواهي اختلف الناس في مدلول
صيغة النهي حقيقة في التحريم على اختلافهم في الامر والحق انها حقيقة في التحريم
مجاز في غيره لان المتبادر منها في العرف العام عند الاطلاق ولهذا
يذم العبد على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله لا تفعله والاصل عدم
النقل ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب سبحانه الانتهاء عما
نهى الرسول صلى الله عليه وآله عنه لما ثبت من ان الامر حقيقة في الوجوب وما وجب
الانتهاء عنه فهو حرم فعله وما قيل من ان هذا مختص بمناهي الرسول صلى الله عليه وآله
فيدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله عنه مع ما في احتمال الفصل اي
البعد هذا واستعمال النهي في الكراهة شايع في اخبارنا المروية
عن الائمة عليهم السلام على نحو ما قلناه في الامر اصل واختلفوا
في ان المطلوب بالنهي ما هو فذهب الاكثرون الى انه هو الكف عن
الفعل المنهي عنه ومنهم العلامة ره في تهذيبه وقال في النهاية
المطلوب بالنهي نفس ان لا تفعل وحكى انه قول جماعة كثيرة وهذا
هو الاقوى لنا ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلا يعد في العرف ممتثلا
ويمدحه العقلاء على انه لم يفعل من دون نظر الى تحقق الكف عنه بل
لا يكاد يخطر الكف ببال الاكثر منهم وذلك دليل على ان متعلق التكليف ليس

وموضع النزاع هو الاعم فيمكن الجواب عنه بان تحريم ما نهى عنه الرسول صلى الله عليه وآله
صح صح صح
فقد صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي
بكونه مقتضاه وجوديا

هو الكف ولانه لم يصدق الامتثال ولا يحسن المدح على مجرد الترك
احتجوا بان النهي تكليف ولا تكليف الا بمقدور للمكلف ونفي الفعل
يمتنع ان يكون مقدورا له لكونه عدما اصليا والعدم الاصلي
سابق على القدرة وحاصل قبلها وتحصيل الحاصل محال والجواب
المنع من انه غير مقدور لان نسبة القدرة الى طرفي الوجود
والعدم متساوية فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا
اذ تاثير صفة القدرة في الوجود فقط وجوب لا قدرة فان قيل
لا بد للقدرة من اثر عقلا والعدم لا يصلح اثرا لانه نفي محض وايضا
فالاثر لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد به والعدم سابق مستمر
فلا يصلح اثرا للقدرة المتاخرة قلنا العدم انما يجعل اثرا للقدرة
باعتبار استمراره وعدم الصلاحية لهذا الاعتبار في حيز المنع
وذلك لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر
فاثر القدرة انما هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها ومتجدد
بها اصل قال المرتضى وجماعة منهم العلامة في احد قوليه ان النهي
كالامر في عدم الدلالة على التكرار بل هو محتمل له وللمرة وقال قوم
بافادته الدوام والتكرار وهو القول الثاني للعلامة واختاره
في النهاية ناقلا له عن الاكثر واليه اذهب لنا ان النهي يقتضي منع
المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته في الوجود وهو انما يتحقق
بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها فيه اذ مع ادخال فرد منها

منها يصدق ان ادخال تلك الماهية في الوجود لصدقها به ولهذا
اذا نهى السيد عبده من فعل فانتهى مدة كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل
عد في العرف عاصيا مخالفا للسيد وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء
مذموما بحيث لو اعتذر بهذا بان المدة التي يمكنه الفعل فيها وهو تارك
وليس نهي السيد بمتناول لغيرها لم يقبل ذلك منه وبقي الذم بحاله
وهذا مما يشهد به الوجدان احتجوا بانه لو كان للدوام لما انفك عنه
وقد انفك فان الحائض نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام وبانه
ورد للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا ولخلافه كقول الطبيب لا تشرب
اللبن ولا تاكل اللحم والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون
حقيقة في القدر المشترك وبانه يصح تقييده بالدوام ونقيضه
من غير تكرار ولا نقض فيكون للمشترك والجواب عن الاول انا لا نسلم
في النهي المطلق وذلك مخصوص لانه مقيد به فلا يتناول غيره الا
انه عام لجميع اوقات الحيض وعن الثاني ان عدم الدوام في مثل قول
الطبيب انما هو للقرينة كالمرض في المثال ولولا ذلك لكان المتبادر
هو الدوام على انك قد عرفت في نظيره سابقا ان ما فروا منه بجعل
الوضع للقدر المشترك اعني لزوم المجاز والاشتراك لازم
عليهم من حيث الاستعمال في خصوص المعنيين بصير مجازا فلا يتم
لهم الاستدلال به وعن الثالث ان التجوز جائز والتاكيد واقع في
الكلام مستعمل فحيث يقيد بخلاف الدوام يكون ذلك قرينة

بوقت الحيض صح

يؤتى بها او اقتضى يكون تاكيدا فائدة لما اثبتنا كون النهي للدوام والتكرار
وجب القول بانه للفور لان الدوام يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار نفى
الفور ايضا والوجه في ذلك واضح اصل الحق امتناع توجه الامر والنهي
الى شيء واحد ولا نعلم في ذلك مخالفا من اصحابنا ووافقنا عليه كثير
ممن خالفنا واجازه قوم وينبغي تحرير محل النزاع اولا فنقول الوحدة
تكون بالجنس وبالشخص فالاول يجوز ذلك فيه بان يؤمر بفرد
وينهى عن فرد كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر وربما منعه مانع لكنه
شديد الضعف شاذ والثاني اما ان يتحد فيه الجهة او يتعدد فان
اتحدت بان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مامورا به ومنهيا عنه
فذلك مستحيل قطعا وقد جوزه بعض من يجوز تكليف المحال قبحهم الله تعالى
ومنعه بعض المجوزين لذلك نظرا الى ان هذا ليس تكليفا بالمحال بل هو
محال في نفسه لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز وان
تعددت الجهة بان كان للفعل جهتان يتوجه اليه الامر من احديهما
والنهي من الاخرى فهو محل البحث وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة
يؤمر بها من جهة كونها صلوة وينهى عنها من حيث كونها غصبا
فمن احال اجتماعهما ابطلها ومن اجازه صححها لنا ان الامر طلب
لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع
وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما ينشا
من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد

المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا مامور به وذاك منهي
عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك بل الوحدة باقية معه
قطعا فالصلوة في الدار المغصوبة وان تعددت فيها جهة الامر
والنهي لكن المتعلق الذي هو الكون متحد فلو صحت لكان مامورا به
من حيث انه احد الاجزاء المامور بها للصلوة ومنهيا عنه باعتبار انه
بعينه الكون في الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهي وهو متحد
وقد بينا امتناعه فتعين بطلانها احتج المخالف بوجهين الاول
ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في المكان المخصوص
ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة
والنهي عن الكون والثاني انه لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد
متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا
اتحاد في المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب
وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما مع
امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلق
الامر والنهي حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق
والجواب عن الاول ان الظاهر في المثال المذكور ان المراد تحصيل خياطة
الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون
ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه
مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك في حيز المنع حيث

لا نعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت وعن الثانى ان مفهوم الغصب
وان كان مغايراً لحقيقة الصلوة الا ان الكون الذى جزؤها بعض
جزئياته اذ هو مما يتحقق به فاذا اوجد المكلف الغصب بهذا الكون
صار متعلقاً للنهى ضرورة ان الاحكام انما تتعلق بالكليات
باعتبار وجودها فالفرد الذى يتحقق به الكلى هو الذى يتعلق
به الحكم حقيقة وهكذا نقول فى جهة الصلوة فان الكون المامور
فيها وان كان كلياً لكنه انما يراد باعتبار الوجود فمتعلق الامر
فى الحقيقة انما هو الفرد الذى يوجد منه ولو باعتبار الحصة التى
فى ضمنه من الحقيقة الكلية على ابعد الرايين فى وجود الكلى الطبيعى
وكما ان الصلوة الكلية تتضمن كوناً كلياً وكذا الصلوة الجزئية
تتضمن كوناً جزئياً فاذا اختار المكلف ايجاد كلى الصلوة بالجزئى
المعين منها فقد اختار ايجاد كلى الكون بالجزئى المعين منه الحاصل
فى ضمن الصلوة المعينة فقولكم وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما الى اخره
ان اراد به خروجهما عن الوصف بالصلوة والغصب فمسلم ولا يجديه
اذ لا نزاع فى اجتماع الجهتين وتحقق الاعتبارين وان اراد به انهما باقيان
على المغايرة والتعدد بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط ظاهر ومكابرة
محضة لا يرتاب فيها ذو مسكة وبالجملة فالحكم ههنا واضح ولا يكاد
يلتبس على من راجع وجدانه ولم يطلق فى ميدان الجدال والعصبية
عنانه اصل اختلفوا فى دلالة النهى على فساد المنهى عنه على اقوال

اقوال ثالثها يدل فى العبادات لا فى المعاملات وهو مختار جماعة منهم
المحقق والعلامة واختلف القائلون بالدلالة مطلقا فقال جمع منهم
المرتضى ان ذلك بالشرع لا باللغة وقال اخرون بدلالة اللغة عليه
ايضا والاقوى انه يدل فى العبادات عندنا بحسب اللغة والشرع دون غيرها
مطلقا فههنا دعويان لنا على اوليهما ان النهى يقتضى كون ما تعلق به
مفسدة غير مراد للمكلف والامر يقتضى كونه مصلحة مراداً وهما
متضادان فالاتى بالمنهى عنه لا يكون اتياً بالمامور به ولازم ذلك
عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة ولا نعنى بالفساد الا هذا
ولنا على الثانية انه لو دل لكانت احدى الثلث وكلها منتفية
اما الاوليان والثانية فظاهر واما الالتزام فلانها مشروطة
باللزوم العقلى او العرفى كما هو معلوم وكلاهما مفقودان بدل على
ذلك انه يجوز عند العقل وفى العرف ان يصرح بالنهى عنها وانها
لا تفسد بالمخالفة من دون حصول تناف بين الكلامين وذلك
دليل على عدم اللزوم وبين حجة القائلين بالدلالة مطلقا بحسب الشرع
لا اللغة ان علماء الامصار فى جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون على
الفساد بالنهى فى ابوابه كالانكحة والبيوع وغيرها وايضا لو لم
يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهى ومن ثبوته حكمة يدل عليها
صحته واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا
وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهى عنه

قوله وايضا لو لم يفسد لزم الخ اى لزم من نفيه حكمة يدل عليها ... انه مطلوب ترك الفعل اه يعنى لكن العبادات اذ من ... العاملات نفعا ... الفعل الفعل ... المتعلق ... تعلق حكمة بدل عليها الصحة عن الحكمة اجمالا الكلام

لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع
لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ الامعارض
لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة
ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل الفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي
وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة واما انتفاء
الدلالة لغة فلان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس في
لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعا والجواب عن الاول انه لا حجة في قول
العلماء بمجرده ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع
اذ الخلاف والتشاجر فيه ظاهر جلي وعن الثاني بالمنع من دلالة الصحة
بمعنى ترتب الاثر على وجود الحكمة في الثبوت اذ من الجائز عقلا انتفاء
الحكمة في ايقاع عقد البيع في وقت النداء مثلا مع ترتب اثره اعني
انتقال الملك عليه نعم هذا في العبادات معقول فان الصحة فيها انما
باعتبار كونها عبادة هي حصول الامتثال يدل على وجود الحكمة
المطلوبة والا لم يحصل وبما قدمنا في الاحتجاج على دلالة النهي
على الفساد في العبادات يظهر جواب الاستدلال على انتفاء الدلالة
لغة فانه على عمومه ممنوع نعم هو في غير العبادات متوجه واحتج مثبتوها
كذلك لغة ايضا بوجهين احدهما ما استدل به على الدلالة شرعا
من انه لم يزل العلماء يستدلون بالنهي على الفساد واجاب عنه اولئك
بانه انما يقتضي دلالته على الفساد واما ان تلك الدلالة عليه بحسب اللغة

ذلك بان يقال عدم دلالة النهي في اللغة على سلب الاحكام عموما لانا قد ذكرنا انه يدل فيهما على سلب الاحكام في العبادات لان النهي عن الشيء يدل لغة ايضا على ان المكلف به غير مريد له فلا يكون الاتيان به اتيانا بالمأمور ولا يتحقق الامتثال والخروج عن العهدة ولا نعني بالفساد الا هذا ثم ما ذكرت معقول في غير العبادات لان معنى الفساد فيها عدم ترتب الاثر والنهي لا يدل عليه ٣٢

اللغة فلا بل الظاهر ان استدلالهم به على الفساد انما هو لفهمهم دلالته
عليه شرعا لما ذكر من الدليل على عدم دلالته لغة والحق ما قدمناه
من عدم الحجية في ذلك وهم وان اصابوا في القول بدلالته في العبادات
لغة لكنهم مخطئون في هذا الدليل والتحقيق ما استدل به سابقا
والوجه الثاني لهم ان الامر يقتضي الصحة لما هو الحق من دلالته على
الاجزاء بكلا تفسيريه والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما
نقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد واجاب
الاولون بان الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة ونقول بمثله في النهي
وانتم تدعون دلالته لغة ومثله ممنوع في الامر والحق ان يقال لا نسلم
وجوب اختلاف احكام المتقابلات لجواز اشتراكها في لازم واحد
فضلا عن تنافي احكامها سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة
انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه ان يقتضي الفساد فاين يلزم في
النهي ان يقتضي الفساد نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول
حجة النافين للدلالة مطلقا لغة وشرعا انه لو دل لكان مناقضا
للتصريح بصحة المنهي عنه واللازم منتف لانه يصح ان يقول نهيتك
عن البيع الفلاني بعينه مثلا ولو فعلت لعاقبتك لكن يحصل
به الملك واجيب بمنع الملازمة فان قيام الدليل الظاهر على معنى
لا يمنع التصريح بخلافه وان الظاهر غير مراد ويكون التصريح قرينة
صادقة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها وفيه نظر لان التصريح

بالنقيض يوقع ذلك التطاول وينافيه قطعا وليس بين قوله في المثال
ولو فعلت لعاقبتك الخ وبين قوله نهيتك عنه مناقضة ولا
منافاة يشهد بذلك الذوق السليم فالحق ان الكلام متجه
في غير العبارات وهو الذي مثل به واما فيها فالحكم بانتفاء اللازم
غلط بين اذ المناقضة بين قوله لا تصل في المكان المغصوب ولو فعلت
لكانت صحيحة مقبولة في غاية الظهور لا ينكرها الا مكابر

المطلب الثالث في العموم والخصوص وفيه فصول الفصل الاول

في الكلام على الفاظ العموم اصل الحق ان للعموم في لغة العرب
صيغة تخصه وهو اختيار الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين
وقال السيد وجماعة انه ليس له لفظ موضوع اذا استعمل في غيره كان
مجازا بل كل ما يدعى من ذلك مشترك بين الخصوص والعموم ونص
السيد على ان تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع الى العموم كقوله
بنقل صيغة الامر في العرف الشرعي الى الوجوب وذهب قوم الى ان جميع
الصيغ التي يدعى وضعها للعموم حقيقة في الخصوص وانما تستعمل في
العموم مجازا لنا ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم منه اللفظ
العموم عرفا حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة
فيكون كذلك لغة لاصالة عدم النقل كما مر مرارا فالنكرة في سياق
النفي للعموم لا غير حقيقة وهو المطلوب وايضا لو كان نحو كل وجميع
من الالفاظ المدعى عمومها مشتركا بين العموم والخصوص لكان القائل

القائل رايت القوم كلهم اجمعين مؤكدا للاشتباه وذلك بطلانه بان
الملازمة ان كلا واجمعين مشترك عند القائل باشتراك الصيغ واللفظ
الدال على شيء يتاكد بتكريره فيلزم ان يكون الالتباس متاكدا عند
عند التكرير واما بطلان اللازم فلانا نعلم ضرورة ان مقاصد اهل
اللغة في ذلك تكثير الايضاح وازالة الاشتباه احتج القائلون
بالاشتراك بوجهين الاول ان الالفاظ التي يدعى وضعها للعموم
يستعمل فيه تارة وفي الخصوص اخرى بل استعمالها في الخصوص اكثر
وظاهر استعمال اللفظ في شيئين انه حقيقة فيهما وقد سبق مثله
الثاني انها لو كانت للعموم لعلم ذلك اما بالعقل وهو محال اذ لا مجال للعقل
بمجرده في الوضع واما بالنقل والاحاد منه لا تفيد اليقين ولو كان
متواترا لاستوى الكل فيه والجواب عن الاول ان مطلق الاستعمال
اعم من الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند الاطلاق وذلك
اية الحقيقة فيكون في الخصوص مجازا اذ هو خير من الاشتراك حيث
لا دليل عليه وعن الثاني منع الحصر فيما ذكر من الاوجه فان تبادر المعنى
من اللفظ عند اطلاقه دليل على كونه موضوعا له وقد بينا ان المتبادر
هو العموم حجة من ذهب الى ان الجميع الصيغ حقيقة في الخصوص ان
الخصوص متيقن لانها ان كانت له فمراد وان كانت للعموم فداخل
في المراد وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك
فيه اذ ربما يكون للخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا داخلا فيه

قوله بان العموم احوط
اعنى انه لو كان المتكلم يقول
اكرم العلماء لابد للسامع
ان اكرم العلماء جميعا
ولا يجوز ترك الاكرام لبعضهم
فكان اكرام الجميع احوط وهل
هذا الا ذاك

فجعله حقيقة فى الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك فيه وانه
اشتهر فى الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه وهو
وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضى كونه
حقيقة فى الاغلب مجازا فى الاقل تقليلا للمجاز والجواب اما عن الوجه
الاول فبانه اثبات اللغة بالترجيح وهو غير جائز على انه معارض
بان العموم احوط لان من المحتمل ان يكون هو مقصود المتكلم فلو حمل
اللفظ على الخصوص لضاع غيره مما يدخل فى العموم واما عن الاخير فبان
احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص بمخصص ظاهر فى انها للعموم
على ان ظهور كونها حقيقة فى الاغلب انما يكون عند عدم الدليل
على انها حقيقة فى الاقل وقد بينا قيام الدليل عليه هذا مع ما فى
التمسك بمثل هذه الشهرة من الوهن اصل الجمع المعرف بالاداة
يفيد العموم حيث لا عهد ولا نعرف فى ذلك خلافا بين من لا يعتد به منهم وهو
شاذ ضعيف لا التفات اليه واما المفرد المعرف فذهب جمع من الناس
الى انه يفيد العموم وعزاه المحقق الى الشيخ وقال قوم بعدم افادته
واختاره المحقق والعلامة وهو الاقرب لنا عدم تبادر العموم منه
الى الفهم وانه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف قطعا احتجوا
بوجهين احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم اهلك
الناس الدينار الصفر والدرهم البيض الثاني صحة الاستثناء منه كما
فى قوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين امنوا واجيب عن الاول بالمنع

وهذا لا يخلو
من نظر

[illegible]

مخالفا
من الاصحاب ومحققوا مخالفينا على
هذا النص وربما خالف فى ذلك
بعض

بالمنع من دلالته على العموم وذلك لان مدلول العام كل فرد ومدلول
الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد وعن الثانى بانه مجاز لعدم الا
طراد وفى الجواب عن كلا الوجهين نظر اما الاول فلانه مبنى على ان
عموم الجمع ليس كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما قرر فى موضعه
واما الثانى فلان الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المفرد العموم فى
الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة
وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام انما هو
فى دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل فى غيره كان مجازا على
حد صيغ العموم التى هذا شانها ومن البين ان هذا الحجة لا تنهض
باثبات ذلك بل انما تثبت المعنى الاول الذى لا نزاع فيه فائدة مهمة
حيث علمت ان الغرض من نفى دلالة المفرد المعرف على العموم كونه
ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا فاعلم ان
القرينة الحالية قائمة فى الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم
منه حيث لا عهد خارجى كما فى قوله تعالى واحل الله البيع وحرم
الربوا وقوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شئ ونظائره ووجه
قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام
الشرعية انما تجرى على الكليات باعتبار وجودها كما علم اتفاقا
اما ان يراد الوجود الحاصل بجميع الافراد او ببعض غير معين لكن
ارادة البعض تنافى الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم
بعض عدم جواز الاجماع كما تر ٢٣

المعرف

فرد من الوتبول وعدم تنجيس مقدار الكر من بعض الماء المغير ذلك من
موارد استعماله في الكتاب والسنة فتعين في هذا كله ارادة الجميع
وهو معنى العموم ولم ار احدا تنبه لذلك من متقدمي الاصحاب سوى
المحقق قدس نفسه فانه قال في اخر هذا البحث ولو قيل اذا لم يكن ثمة
معهود وصدر من حكيم فان ثم قرينة حالية تدل على الاستغراق
لم ينكر ذلك اصل اكثر العلماء على ان الجمع النكرة لا يفيد العموم
بل يحمل على اقل مراتبه وذهب بعضهم الى افادته ذلك وحكاه المحقق
عن الشيخ بالنظر الى الحكمة والاصح الاول لنا القطع بان رجالا مثلا
بين الجموع في صلوحه لكل عدد بدلا كرجل بين الاحاد في صلوحه
لكل واحد فكما ان رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من الاحاد كذلك
رجال ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد نعم اقل المراتب واجب الدخول
قطعا فعلم كونها مرادة وبقي ما سواها على حكم الشك وحجة الشيخ ره
ان هذه اللفظة اذا دلت على القلة والكثرة وصدرت من حكيم فلو
اراد القلة لبينها وحيث لا قرينة وجب حمله على الكل وزاد من وافقه
من العامة انه ثبت اطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب الجموع
فيجب حمله على جميع حقائقه فكان اولى والجواب عن احتجاج الشيخ
اما اولا فبالمعارضة بانه لو اراد الكل لبينه ايضا واما ثانيا فلانا لا نسلم
عدم القرينة اذ يكفي فيها كون اقل المراتب مرادا قطعا وفيه نظر والتحقيق
ان اللفظ لما كان موضوعا للجمع المشترك بين العموم والخصوص كان

كان عند الاطلاق محتملا للامرين كسائر الالفاظ الموضوعة للمعاني
المشتركة الا ان اقل مراتب الخصوص باعتبار القطع بارادته متيقنا
ويبقى ما عداه مشكوكا فيه الى ان يدل دليل على ارادته ولا نجد
في هذا منافاة للحكمة بوجه وبهذا يظهر الجواب عن الكلام الاخير
فانا نمنع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة وانما هو للقدر المشترك
بينها فلا دلالة له على خصوص احدها ولئن سلمنا كونه حقيقة
في كل منها لكان الواجب حينئذ التوقف على ما هو التحقيق من ان
المشترك لا يحمل على شيء من معانيه الا بالقرينة وان استعماله
في جميعها لا يكون الا مجازا فيحتاج الحمل عليه الى الدليل فائدة
اقل مراتب صيغة الجمع الثلثة على الاصح وقيل اقلها اثنان لنا انه
يسبق الى الفهم عند اطلاق الصيغة بلا قرينة الزائد على الاثنين
وذلك دليل على انه حقيقة في الزائد دونه لما هو معلوم من ان
علامة المجاز تبادر غيره احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى فان
كان له اخوة والمراد به ما يتناول الاخوين اتفاقا والاصل في الاطلاق
الحقيقة الثاني قوله تعالى انا معكم مستمعون خطابا لموسى وهرون
فاطلق ضمير الجمع المخاطبين على الاثنين الثالث قوله عليه السلام الاثنان
فما فوقهما جماعة والجواب عن الاول ان الاتفاق انما وقع على حجب
الام مع الاخوين لا على استفادته من الاية فلا دلالة له فيه
وعن الثاني بالمنع من ارادتهما فقط بل فرعون مراد معها سلمنا

لكن الاستعمال انما يدل على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز
وقد دللنا على كونه مجازا فيما دون الثلثة وعن الثالث انه ليس
من محل النزاع في شيء اذ الخلاف في صيغة الجموع لا في ج م ع
اصل ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الذين امنوا يا ايها
الناس لا يعم بصيغته من تاخر عن زمن الخطاب وانما ثبت حكمه لهم بدليل
اخر وهو قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف وذهب قوم منهم الى
تناوله بصيغته لمن بعدهم لنا انه لا يقال للمعدوم يا ايها الناس
ونحوه وانكاره مكابرة وايضا فان الصبي والمجنون اقرب الى الخطاب
من المعدوم لوجودهما واتصافهما بالانسانية مع ان خطابهما بنحو ذلك
ممتنع قطعا فالمعدوم احرى بان يمتنع احتجوا بوجهين احدهما انه لو لم يكن
الرسول صلعم مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف بيان
الملازمة انه لا معنى للرسالة الا ان يقال له بلغ احكامي ولا تبليغ الا
بهذه العمومات وقد فرض انتفاء عمومها بالنسبة اليهم واما انتفاء اللازم
فبالاجماع والثاني ان العلماء لم يزالوا يحتجون على اهل الاعصار ممن بعد
الصحابة في المسائل الشرعية بالايات والاخبار المنقولة عن النبي وذلك
اجماع منهم على العموم لهم والجواب اما عن الوجه الاول فبالمنع من انه
لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي الخطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين
فيه المشافهة بل يكفي حصوله للبعض شفاها وللباقين بنصب
الدلايل والامارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم واما عن الثاني

عن الثاني فبانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغة
لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان حكمه ثابت عليهم بدليل اخر
وهذا مما لا نزاع فيه اذ كوننا مكلفين بما كلفوا به معلوم بالضرورة
من الدين **الفصل الثاني** في جملة من مباحث التخصيص **اصل**
اختلف القوم في منتهى التخصيص الى كم هو فذهب بعضهم الى جوازه
حتى يبقى واحد وهو اختيار المرتضى والشيخ وابي المكارم بن زهرة
وقيل حتى يبقى ثلاثة وقيل اثنان وذهب الاكثرون ومنهم المحقق الى
انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا ان يستعمل في حق
الواحد على سبيل التعظيم وهو الاقرب لنا القطع بقبح قولنا اكلت
كل رمانة في البستان وفيه الف وقد اكل واحدة او ثلثة وقوله
اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا
الى ثلثة وكذا كل من دخل داري فهو حر او كل من جاءك فاكرمه وفسره
بواحد او ثلثة فقال اردت زيدا او هو مع عمرو وبكر ولا كذلك
لو اريد من اللفظ في جميعها كثرة قريبة من مدلوله احتج مجوزه الى
الواحد بوجوه الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق يكون بطريق
المجاز على ما هو التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض فوجب جواز
استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد الثاني انه لو امتنع
ذلك لكان لتخصيصه واخراج اللفظ عن موضوعه الى غيره وهذا
يقتضي امتناع كل تخصيص الثالث قوله تعالى وانا له لحافظون والمراد

هو الله تعالى وحده الرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن
مسعود باتفاق اهل التفسير ولم يعده اهل اللسان مستهجنا لوجود
القرينة وهو المدعى الخامس انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا
اكلت الخبز وشربت الماء والجواب عن الاول المنع من عدم الاولوية
فان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل هكذا اجاب العلامة في شرحه
وفيه نظر لان اقربية الاكثر الى الجميع يقتضي رجحية ارادته على ارادة
الاقل لا امتناع ارادة الاقل كما هو المدعى فالتحقيق في الجواب ان يقال
لما كان مبنى الدليل على ان استعمال العام في الخصوص مجاز كما هو
الحق سيتضح لك فلا بد في جوازه مثل من وجود العلاقة المصححة للتجوز
لا جرم كان الحكم مختصا باستعماله في الاكثر لانتفاء العلاقة في غيره
فان قلت كل واحد من الافراد بعض مدلول العام فهو جزئه وعلاقة
الكل والجزء حيث يكون استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير
مشترط كما نص عليه المحققون وانما الشرط في عكسه اعني استعمال اللفظ
الموضوع للجزء في الكل على ما مر تحقيقه وح فلا وجه لتخصيص وجود العلاقة
بالاكثر قلت لا ريب في ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها
ليست اجزاء له كيف وقد عرفت ان مدلول العام كل فرد لا مجموع
الافراد وانما يتصور في مدلوله تحقق الكل والجزء ولو كان بالمعنى
الثاني وليس كذلك فظهر انه ليس المصحح للتجوز علاقة الكل والجزء
كما توهم وانما هو علاقة المشابهة اعني الاشتراك في صفة وهي

ويراد به اقل القليل مما يتناوله الخبز والماء صح

بشيء صح

وهي ههنا الكثرة فلا بد في استعمال العام في الخصوص من تحقق
كثرة يقرب من مدلول العام ليتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح الا
ستعمال وذلك هو المعنى بقولهم لا بد من بقاء جمع يقرب الخ وعن
الثاني بالمنع من كونه للامتناع للتخصيص مطلقا بل التخصيص خاص وهو
ما يعد في اللغة لغوا او مستكرها وعن الثالث انه غير محل النزاع فانه
للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شيء وذلك لما جرت العادة
بمنزلة العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار
ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه اصلا وعن
الرابع انه على تقدير ثبوته كالثالث في خروجه عن محل النزاع لان
البحث في تخصيص العام والناس على هذا التقدير ليس بعام بل
للمعهود والمعهود غير عام وقد يتوقف في هذا العدم ثبوت صحة
اطلاق الناس المعهود على واحد والامر عندنا سهل وعن الخامس
انه غير محل النزاع ايضا فان كل واحد من الماء والخبز في المثال ليس
بعام بل هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني اعني الماء والخبز
المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقابله معلوم وحاصل
الامر انه اطلق المعرف بلام العهد الذهني الذي هو قسم من تعريف
الجنس على موجود معين مجملا وعينه اللفظ واريد بخصوصه من بين
المحتملات بدلالة القرينة وهذا مثل اطلاق المعرف بلام العهد
الخارجي على موجود معين من بين معهودات خارجية كقولك

لحاجب او دخل السوق مريدا به واحدا من اسواق معهودة بينك وبينه
عهدا خارجيا معينا للذهن بينهما بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك
ليس من تخصيص العموم في شيء فكذا هذا حجة مجوزيه الى الثلثة
والاثنين ما قيل في الجمع وان اقله ثلثة او اثنان كانهم جعلوه فرعا
لكون الجمع حقيقة في الثلثة او في الاثنين والجواب ان الكلام في اقل
مرتبة يخصص اليها العام لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع فان الجمع
من حيث هو ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكميهما فلا تعلق لاحدهما
بالاخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للاخر اصل واذا خص العام
واريد به الباقي فهو مجاز مطلقا على الاقوى وفاقا للشيخ والمحقق والعلامة
في احد قوليه وكثير من اهل الخلاف وقال قوم انه حقيقة مطلقا وقيل هو
حقيقة ان كان الباقي غير منحصر بمعنى ان له كثرة يعسر العلم بها والا
فمجاز وذهب اخرون الى كونه حقيقة ان خص بمخصص لا يستقل بنفسه
من شرط او صفة او استثناء او غاية وان خص بمستقل من سمع او عقل
فمجاز وهو القول الثاني للعلامة اختاره في التهذيب وينقل ههنا
مذاهب للناس كثيرة سوى هذه لكنها شديدة الوهن فلا جدوى
في التعرض لنقلها لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركا
بينهما واللازم منتف بيان الملازمة انه ثبت كونه للعموم حقيقة ولا ريب
ان البعض مخالف له بحسب المفهوم وقد فرض كونه حقيقة فيه ايضا فيكون
حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك وبيان انتفاء اللازم

اللازم ان الفرض وقع في مثله اذ الكلام في الفاظ العموم التي ثبت
اختصاصها بها في اصل الوضع حجة القائل بانه حقيقة مطلقا امران احدها
ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان عليه
لم يتغير وانما طرأ عدم تناول الغير والثاني انه يسبق الى الفهم اذ مع القرينة
لا يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول ان تناول اللفظ له
قبل التخصيص انما كان مع غيره وبعده يتناوله وحده وهما متغايران
فقد استعمل في غير ما وضع له واعترض بان عدم تناوله للغير او
تناوله له لا يغير صفة تناوله لما يتناوله وجوابه ان كون اللفظ حقيقة
قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي حتى يكون بقاء التناول مستلزما
لبقاء كونه حقيقة بل من حيث انه مستعمل في المعنى الذي ذلك الباقي
بعض منه وبعد التخصيص يستعمل في نفس الباقي فلا يبقى حقيقة والقول
بانه كان متناولا له حقيقة مجرد عبارة اذ الكلام في الحقيقة المقابلة
للمجاز وهي صفة اللفظ وعن الثاني بالمنع من السبق الى الفهم وانما يتبادر
مع القرينة وبدونها يسبق العموم وهو دليل المجاز واعترض بان
ارادة الباقي معلومة بدون القرينة وانما المحتاج الى القرينة عدم
ارادة المخرج باعتبار دخوله تحت المراد وكونه بعضا وضعفه ظاهر
لان العلم بارادة الباقي قبل القرينة انما هو باعتبار دخوله تحت المراد
وكونه بعضا منه والمقتضي لكون اللفظ حقيقة فيه هو العلم بارادته على
انه نفس المراد وهذا لم يحصل الا بمعونة القرينة وهو معنى المجاز حجة

من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر لان معنى العموم حقيقة هو كون
اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واذا كان الباقي غير منحصر كان
عاما والجواب منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع اولا وقد
صار لغيره فكان مجازا ولا يذهب عليك ان منشأ الغلط في هذه
الحجة اشتباه كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ وقد وقع
مثله لكثير من الاصوليين في مواضع متعددة ككون الامر للوجوب
والجمع للاثنين والاستثناء مجاز في المنقطع وهو من باب اشتباه
العارض بالمعروض حجة القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل
انه لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمون
من المقيد بالصفة واكرم بني تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط واعتزل
الناس الا العلماء من المقيد بالاستثناء لكان نحو مسلمون للجماعة
مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا ولكان نحو الف سنة
الا خمسين عاما مجازا واللوازم الثلثة باطلة اما الاولان فاجماعا واما
الاخير فلكونه موضع وفاق من الخصم بيان الملازمة ان كل واحد
من المذكورات تقييد بقيد هو كالجزء له وقد صار بواسطته لمعنى
غير ما وضع له اولا وهي بدونه لما نقلت عنه ومعه لما نقلت اليه
ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والجواب
ان وجه الفرق ظاهر فان الواو في مسلمون كالف ضارب وواو مضروب
جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف واللام في نحو المسلم وان كانت

وكان للجميع صح

وان كانت كلمة الا ان المجموع يعد في العرف كلمة واحدة ويفهم منه معنى
واحد من غير تجوز ونقل من معنى الى اخر فلا يرد ان مسلم للجنس والالف
واللام للقيد والحكم بكون نحو الف سنة الا خمسين عاما حقيقة على
تقدير تسليمه مبني على ان المراد به تمام مدلوله وان الاخراج منه وقع
قبل الاسناد والحكم وانت خبير بانه لا شيء مما ذكرناه في هذه الصور
الثلث متحقق في العام المخصوص لظهور الامتياز بين لفظ العام
وبين المخصص وكون كل منهما كلمة براسها ولان المفروض ارادة الباقي
من لفظ العام لا تمام المدلول مقدما على الاسناد وح فكيف يلزم من كونه
مجازا كون هذه مجازات اصل الاقرب عندي ان تخصيص العام
لا يخرجه عن الحجية في غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملا
ولا اعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب نعم يوجد في كلام بعض
المتاخرين ما يشعر بالرغبة عنه ومن الناس من انكر حجيته مطلقا ومنهم
من فصل واختلفوا في التفصيل على اقوال شتى منها الفرق بين
المتصل والمنفصل فالاول حجة لا الثاني ولا حاجة هنا الى التعرض
لباقيها فانه تطويل بلا طائل اذ هي في غاية الضعف والسقوط وذهب
بعض الى انه يبقى حجة في اقل الجمع من اثنين او ثلثة على الرايين لنا القطع
بان السيد اذا قال لعبده كل من دخل داري فاكرمه ثم قال لعبده لا تكرم
فلانا او قال في الحال الا فلانا فترك اكرام غير من وقع النص على اخراجه
عد في العرف عاصيا وذمه العقلاء على المخالفة وذلك دليل ظهوره

قوله ولان المفروض ارادة الباقي ... [illegible]

الظاهر ان سياق الكلام ... [illegible]

في ارادة الباقي وهو المطلوب احتج منكر الحجة مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة
اللفظ هو العموم ولم يرد وسائر ما تحته من المراتب مجازاته واذا لم ترد الحقيقة
وتعددت المجازات كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شيء منها وتمام
الباقي احد المجازات فلا يحمل عليه بل يبقى مترددا بين جميع مراتب
الخصوص فلا يكون حجة في شيء منها ومن هذا يظهر حجة المفصل
فان المجازية عنده انما يتحقق في المنفصل للبناء على الخلاف في الاصل
السابق الثاني انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا
لا يكون حجة والجواب عن الاول ان ما ذكره بعمومه صحيح ان كانت المجازات
متساوية ولا دليل على تعيين احدها اما اذا كان بعضها اقرب الى
الحقيقة ووجد الدليل على تعيينه كما في موضع النزاع فان الباقي اقرب
الى الاستغراق وما ذكرناه من الدليل يعينه ايضا لانه لولا التخصيص
قرينة ظاهرة في ارادة البعض مضافا الى منافاة عدم ارادته للحكمة
حيث يقع في كلام الحكيم بتقريب ما مر في بيان افادة المفرد المعرف
للعموم اذ المفروض انتفاء الدلالة على المراد ههنا من غير جهة التخصيص
فيجب الحمل على ذلك البعض ويسقط ما ذكره بعمومه هذا مع ان الحجة
غير وافية بدفع القول بالحجية في اقل الجمع ان لم يكن المحتج بها ممن يرى
جواز التجاوز في التخصيص الى الواحد لكونه اقل الجمع ح مقطوعا به
على كل تقدير وعن الثاني بالمنع من عدم الظهور في الباقي وان لم يكن
حقيقة وسند هذا المنع يظهر من دليلنا السابق وانتفاء الظهور

الظهور بالنسبة الى العموم لا يضرنا واحتج الذاهب الى انه حجة
في اقل الجمع بان اقل الجمع هو المحقق والباقي مشكوك فيه فلا يصار
اليه والجواب لا نم ان الباقي مشكوك فيه لما ذكرناه من الدليل على
وجوب الحمل على ما بقي **اصل** ذهب العلامة في التهذيب الى
جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث في طلب التخصيص
واستقرب في النهاية عدم الجواز ما لم يستقص الطلب وحكى فيها
كلا من القولين عن بعض من العامة وقد اختلف كلامهم في بيان
موضع النزاع فقال بعضهم ان النزاع في جواز التمسك بالعام قبل
البحث عن المخصص وهو الذي يلوح من كلام العلامة في التهذيب
وصرح به في النهاية وانكر ذلك جمع من المحققين قائلين بان العمل قبل بالعموم مع
البحث عن المخصص يمتنع اجماعا وانما الخلاف في مبلغ البحث فقال
الاكثر يكفي ذلك البحث بغلبة الظن بعدم المخصص وقال بعض
انه لا يكفي ذلك بل لا بد من القطع بانتفائه والظاهر ان الخلاف موجود
في المقامين لنقل جماعة القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن
المخصص عن بعض المتقدمين وتصريح آخرين باختياره لكنه ضعيف
وربما قيل ان مراد قائله انه قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص
يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان لم يتبين الخصوص فذلك والا تغير
الاعتقاد وينقل عن بعض العلماء انه قال بعد ذكره لهذا الكلام عن هذا
القائل وهذا عندي معدود عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب

العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستراب في عناد اذا عرفت هذا
فاقوى عندي انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص
بل يجب التفحص عنه حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب ذلك في كل
دليل يحتمل ان يكون له معارض لان احتمال الارجحية فانه في الحقيقة جزئي
من جزئياته لنا ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية
دلالتها والتخصيص كيفية في الدلالة وقد شاع انه ما من عام
الا وقد خص فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه وترجيح حمل
الامر على البحث والتفتيش وانما اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط القطع
لانه مما لا سبيل اليه غالبا اذ غايته الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم
الوجود ولو اشترط لادى الى ابطال العمل باكثر العمومات احتج مجوز التمسك
به قبل البحث بانه لو وجب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطاء وهذا
المعنى بعينه موجود في المجاز لكون اللازم اعني طلب المجاز منتف فانه ليس
بواجب اتفاقا والعرف تاني اجيب بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير
بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته وبهذا احتج العلامة اعلى الله مقامه
في التهذيب وهو كالصريح في موافقة هذا القائل فتامل والجواب الفرق
بين العام والحقيقة فان العمومات اكثرها مخصوصة كما عرفت فصار
حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل البحث عن المخصص ولا
كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على الحقائق واحتج مشترط
القطع بانه ان كانت المسئلة مما كثر فيه البحث ولم يطلع على تخصيص

فى التمسك بالعام لو وجب طلب الحاجة
التمسك بالحقيقة بيان للملازمة ان
الحاجات بطلب المخصص ح ح

تخصيص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث
قطعا وان لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد فيها يوجب القطع بانتفائه
ايضا لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب لذلك دليل يطلع عليه فاذا بحث
المجتهد ولم يعثر بدليل التخصيص قطع بعدمه واجيب بمنع المقدمتين
اعني العلم عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند بحث المجتهد
فانه كثيرا ما تكون المسئلة مما تكرر فيه البحث او يبحث فيه المجتهد فيحكم
ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظاهر فصل الثالث فيما يتعلق بالمخصص
اصل اذا تعقب المخصص متعددا سواء كان جملا او غيرها وصح
عوده الى كل وحده كان الاخير مخصوصا قطعا وهل يخص معه الباقي
او يختص هو به اقوال وقد جرت عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج
في تعقيب الاستثناء ثم يشيرون في باقي انواع المخصصات الى ان
الحال فيها كما في الاستثناء ونحن نجري على منهجهم حذرا من فوات
بعض الخصوصيات بالخروج عنه لاحتياجه الى تغيير اوضاع الاحتجاجات
فنقول ذهب قوم الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر
في رجوعه الى الجميع وفسره بعضهم بكل واحدة وحكي هذا القول عن
الشيخ وقال اخرون انه ظاهر في العود الى الاخيرة وقيل بالوقف بمعنى
انه لا يدرى انه حقيقة في اي الامرين وقال السيد المرتضى انه مشترك
بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وهذان القولان موافقان للقول الثاني
في الحكم لان الجملة الاخيرة مخصوصة على كل حال نعم يظهر ثمرة الخلاف في استعمال الاستثناء

11

في الاخراج من الجميع فانه مجاز على ذلك القول محتمل عند اول اهذين حقيقة
عند ثانيهما وفصل بعضهم تفصيلا طويلا يرجع حاصله الى اعتماد القرينة
على الامرين واختاره العلامة في التهذيب وليس بجيد لان الفرض
وجود القرينة يخرج عن محل النزاع اذ هو فيما عرى عنها والذي يقوى
في نفسي ان اللفظ لكل من الامرين لا يتعين لاحدهما الا بالقرينة
وليس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقة فيه كمذهب الوقف و لا
لكونه مشتركا بينهما كما يقول المرتضى وان كنا موافقين في المعنى
له ولكن لا نصرح بلفظ الاشتراك في اثناء الاحتجاج لم يات كلامه
الحمل على ما اخترناه فانه قال فالذي اذهب اليه ان الاستثناء اذا
تعقب جملا وصح رجوعه الى كل واحد منها لو انفردت فالواجب تجويز
رجوعه الى جميع الجمل كما قال الشافعي وتجويز رجوعه الى ما يليه
على ما قال ابو حنيفة وان لا نقطع على ذلك الا بدليل منفصل او عادة
او امارة وفي الجملة لا نجوز القطع على ذلك بشيء يرجع الى اللفظ
هذا والحال فيما صرنا اليه نظير ما عرفت في مذهبي الوقف والاشتراك
من الموافقة بحسب الحكم المسؤول بتخصيص الاخيرة لكونها متيقنة
التخصيص على كل تقدير غاية ما هنالك انه لا يعلم كونها مراده بخصوصها
او في جملة الجميع وهذا لا اثر له في الحكم المطلوب كما هو ظ فالمحتاج
الى القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص ما سواها ولنقدم على توجيه
المختار مقدمة تسهل بتدبرها كشف الحجاب عن وجه المرام وتزيد

ويزداد بتذكرها بصيرة في تحقيق المقام وهي ان الواضع لا بد له من تصور
المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا
او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا او اجمالا كان الوضع خاصا
لخصوص التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له خاصا ايضا
وهو ظ لا لبس فيه فان تصور معنى عاما تندرج تحته جزئيات
اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة تفصيلا
او اجمالا بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر
فيه والموضوع له ايضا عاما وله ان يعين اللفظ او الالفاظ بازاء خصوصيات
الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل
بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع
عاما لعموم تصور المعتبر فيه والموضوع له خاصا في القسم الاول من هذين
المشتقات فان الواضع وضع صيغة الفاعل مثلا من كل مصدر لمن
قام به مدلوله وصيغة مفعول منه لمن وقع عليه وعموم الوضع والموضوع
له في ذلك بين ومن القسم الثاني المبهمات كاسماء الاشارة فلفظ هذا مثلا
موضوع لخصوص كل فرد مما يشار به اليه لكن باعتبار تصور الواضع للمفهوم
العام وهو كل مشار اليه مفرد مذكر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي
بل لخصوصيات تلك الجزئيات المندرجة تحته وانما حكموا بذلك لان اللفظ
هذا لا يطلق الا على الخصوصيات فلا يقال هذا ويراد به واحد مما يشار اليه
بل لا بد في الاطلاق من القصد الى خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام

كرجل المجاز فيه ذلك وهكذا الكلام في الباقي ومن هذا القبيل ايضا وضع
الحروف فانها موضوعة باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة لكل
واحد من خصوصياتها فمن والى وعلى مثلا موضوعات باعتبار الابتداء
والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين بخصوصه
وفي معناها افعال الناقصة اما تامة فلها جهتان وضعها من احديهما
عام ومن الاخرى خاص فالعام بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسب
الجزئية فانها في حكم المعاني الحرفية فكما ان لفظة من موضوعة وضعا
عاما لكل ابتداء معين بخصوصه كذلك لفظة ضرب مثلا موضوعة
وضعا عاما لكل نسبة للحدث الذي دلت عليه الى فاعل بخصوصه
واما الخاص فبالنسبة الى الحدث وهو واضح اذا تمهد هذا قلنا ان
ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام خصوصا الاخراج
اما الحرف منها فظ واما الفعل فلان الاخراج انما هو باعتبار
النسبة وقد علمت ان الوضع بالاضافة اليها عام واما الاسم فلانه
من قبيل المشتق والوضع فيه عام كما عرفت ثم ان الفرض امكان عود
الاستثناء الى كل واحد يقتضي صلاحية المستثنى لذلك وهي تحصل
بامور منها كونه موضوعا وضع الاداة اعني بالوضع العام وهو الا
كان يكون مشتقا او اسما مبهما او نحوهما مما هو موضوع كذلك وعلى
هذا فان الامر كما يريد من الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة واحتيج
في فهم المراد منه الى القرينة كما في نظائره فان افادة المعنى المراد من الموضوع

من الموضوع بالوضع العام انما هي بالقرينة وليس ذلك من الاشتراك
في شيء لاتحاد الوضع فيه وتعدده في المشترك لكنه في حكمه باعتبار
الاحتياج الى القرينة على ان بينهما فرقا من هذا الوجه ايضا فان
احتياج اللفظ المشترك الى القرينة انما هو لتعيين المراد لكونه موضوعا
لمسميات متناهية بحيث يطلق ويدل على تلك المسميات اذ كان العلم
بالوضع حاصلا ويحتاج بتعيين المراد منها الى القرينة بخلاف الموضوع
بالوضع العام فان مسمياته غير متناهية فلا يمكن حصول جميعها
في الذهن ولا بعض دون البعض لاستواء نسبة الوضع اليها
فاحتياجه الى القرينة انما هو لاصل الافادة لا للتعيين ومنها كونه
من الالفاظ المشتركة بحيث يكون صلاحيته للعود الى الاخيرة باعتبار
معنى والى الجميع باعتبار اخر فحكمه حكم المشترك وقد اتضح بهذا
بطلان القول بالاشتراك مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفردات
غالبا كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة
وضعا متعددا لكل من الامرين كما ظهر فساد القولين بالعود الى
الجميع مطلقا والى الاخيرة مطلقا مع كون الوضع في الاصل للاعم وعدم
ثبوت خلافه احتج المرتضى بوجوه الاول ان القائل اذا قال العنوه
اضرب غلماني الا واحدا قال الا واحدا يحسن ان يستفهم المخاطب
هل اراد استثناء الواحد من الجملتين او من جملة واحدة والاستفهام
لا يحسن الا مع احتمال اللفظ واشتراكه الثاني ان الظاهر من استعمال

اللفظة في معنيين مختلفين من غير ان يقوم دلالة على انه مجاز فيهما
في احدهما انه حقيقة فيهما ولا خلاف في انه وجد في القرآن واستعمال
اهل اللغة استثناء تعقب جملتين عاد اليهما تارة وعاد الى احدهما اخرى
وانما يدعي من خصه باحدهما انه اذا عاد اليهما فلدلالة ادلت من
ارجعه اليهما انه اذا اختص بالجملة التي تليه فلدلالة وهذا من الجماعة
اعتراف بانه مستعمل في الامرين واذا كان الامر على هذا فيجب ان يكون
تعقب الاستثناء الجملتين محتملا لرجوعه الى الاقرب كما انه محتمل لعمومه
للامرين وحقيقة في كل واحد منهما فلا يجوز القطع على احد الامرين
الا بدلالة منفصلة الثالث انه لابد في الاستثناء المتعقب الجملتين
من ان يكون اما راجعا اليهما معا او الى واحدة منهما لانه من المحال
ان لا يكون راجعا الى شيء منهما وقد نظرنا في كل شيء يعتمده من قطع
على رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادعاه ونظرنا
ايضا فيما يتعلق به من قطع على عوده الى الاقرب اليه من الجملتين من غير
تجاوز لها فلم نجد فيه ما يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التي تليه
دون ما تقدمها فوجب مع عدم القطع على كل واحد من الامرين
ان نقف فيهما ولا نقطع على شيء منهما الا بدلالة الرابع ان القائل
اذا قال ضربت غلماني واكرمت جيراني واخرجت زكوتي قائما
او قال صباحا او مساء او في مكان كذا احتمل ما عقب بذكره من الحال
او ظرف الزمان او ظرف المكان ان يكون العامل فيه والمتعلق به جميع

جميع ما عدد من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو اقرب اليه وليس
لنا مع ذلك ان نقطع على ان العامل فيما عقب بذكره الكل ولا البعض
الا بدليل غير الظاهر فكذلك يجب في الاستثناء والجامع بين الامرين
ان كل واحد من الاستثناء والحال والظروف الزمانية والمكانية
فضلة في الكلام تاتي بعد تمامه واستقلاله قال السيد وليس لاحد
ان يرتكب ان الواجب فيما ذكرناه القطع على ان العامل فيه جميع الافعال
المتقدمة الا ان يدل دليل على خلاف ذلك لان هذا من مرتكبه
مكابرة ودفع للمتعارف ولا فرق بين من حمل نفسه عليه وبين من قال
بل الواجب القطع على ان الفعل الذي يعقبه الحال والظرف هو العامل
دون ما تقدمه وانما يعلم في بعض المواضع ان لكل عامل بدليل فاما
الجواب اما عن الاول فبالمنع من اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراك
بل المقتضي لحسنه هو الاحتمال سواء كان بواسطة الاشتراك او لكونه
موضوعا بالوضع العام او لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه كما يقول
اهل الوقف او لغير ذلك من الاسباب المقتضية له واما عن الثاني فبانه
على تقدير تسليمه انما يدل على كون اللفظ حقيقة في الامرين لا على الاشتراك
لجواز كونه موضوعا بوضع واحد كما قلناه ولا بد في الاشتراك من
وضعين واما عن الثالث فبان عدم الدليل المعين على حتم عوده
الى الجميع او اختصاصه بالاخيرة لا يقتضي المصير الى الاشتراك بل يتردد
الامر بينه وبين ما قلناه وبين الوقف واما عن الرابع فبانه قياس
اى الاشتراك من الاشتراك المعنوى

في اللغة مع انه لا يدل على الاشتراك بل على الاعم منه ومما قلناه حجة القول
بالرجوع الى الجميع من ستة احدها ان الشرط المتعقب للجمل يعود الى الجميع
الى الجميع فكذا الاستثناء بجامع عدم استقلال كل منهما بنفسه واتحاد
معنييهما فان قوله تعالى في اية القذف الا من تاب جار مجرى قوله ان لم
يتوبوا وثانيها ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم الواحدة
اذ لا فرق بين قولنا رايت بني زيد وان كان الاستثناء عبد الله ورايت
زيد بن عمرو وبين قولنا رايت الزيدين واذا كان الاستثناء
الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعا اليها لا محالة فكذلك ما هو
بحكمها وثالثها ان الاستثناء بمشية الله اذا تعقب جملا يعود الى
جميعها بلا خلاف فكذلك الاستثناء بغيره والجامع بينهما ان كلا
منهما استثناء غير مستقل ورابعها ان الاستثناء صالح للرجوع
الى كل واحدة من الجمل والحكم باولوية البعض تحكم فيجب عوده الى
الجميع كالفاظ العموم لما لم يكن تناولها البعض اولى من اخر تناولت
الجميع وخامسها ان طريقة العرب الاختصار وحذف فضول الكلام
ما استطاعوا فلا بد لهم حيث يتعلق ارادة الاستثناء بالجمل المتعددة
من ذكره بعدها مريدين به الجميع حتى كانهم ذكروه عقيب كل واحدة
اذ لو كرر بعد كل جملة لاستهجن وكان مخالفا لما ذكر من طريقتهم الا
ترى انه لو قيل في اية القذف مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة الا الذين
تابوا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا لكان تطويلا مستهجنا

ان الاستثناء بمشية الله وبغيره مشية الله

ان الاستثناء بمشية الله ... صح

مستهجنا فاقيم فيها مقام ذلك ذكر التوبة مرة واحدة عقيب الجملتين
وسادسها ان لواحق الكلام وتوابعه من شرط واستثناء يجب ان
يلحقه ما دام الفراغ منه لم يقع فاذا دام متصلا لم ينقطع فاللواحق
لاحقة به ومؤثرة فيه فالاستثناء المعقب للجمل المتصلة المعطوف
بعضها على بعض يجب ان يؤثر في جميعها والجواب عن الاول المنع من ثبوت
الحكم في الاصل بل هو محتمل كما قلنا في الاستثناء ولو سلم فهو قياس
في اللغة وعن الثاني قياس كالاول وعن الثالث بان ذكر المشية عقيب
الجمل ليس باستثناء ولا شرط لانه لو كان استثناء لكان فيه بعض حروفه
ولو كان شرطا على الحقيقة لما صح دخوله على الماضي وقد يذكر المشية
في الماضي فيقول القائل حججت وزرت ان شاء الله وانما ادخلت
المشية في كل هذه المواضع لتقف الكلام عن النفوذ والمضي لا لغير
ذلك فان قلت كيف اقتضى تعقب المشية اكثر من جملة وقوف حكم
الجميع ولم يحتمل التعلق بالاخيرة فقط قلنا لولا نقلهم الاجماع على
ذلك لكان القول باحتماله ممكنا لكنهم نقلوا اجماع الامة على وقف حكم الجميع
وعن الرابع ان صلاحيته للجميع لا يوجب ظهوره فيه وانما يقتضي التجويز
لذلك والشك فيه فرقا بين ما يصح عوده اليه وبين ما لا يصح وتناول
الالفاظ العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيتها لذلك بل لانها
موضوعة للشمول والاستغراق وجوبا فلا وجه للتشبيه بها في هذا
المقام وانما يحسن ان يشبه بالجمع المنكر فانه صالح للجميع ومع ذلك ليس بظاهر فيه

على انه صح

ولا في شيء مما يصلح له من مراتب الجمع الا ترى ان القائل اذا قال رايت
رجالا كان كلامه صالحا لارادة البيض والسود والطوال والقصار
ولا يظهر منه مع ذلك انه قد اراد كل من صلح هذا اللفظ له وتحت
الخامس انهم كانوا يعيدون الاستثناء من كل جملة فيختصرون
ذكره بما يدل على مرادهم في اواخر الجمل هربا من التطويل بذكره عقيب
كل جملة كما يريدون الاستثناء من الجملة الاخيرة فقط فلا بد
من القرينة في الحكم بالاختصار وعدمه وعن السادس ان اعتبار
الاتصال في الكلام وعدم الفراغ منه بالنسبة الى اللواحق كالشرط
والاستثناء والمشيئة انما هو لصحة اللحوق والتاثير فيه لتمييز
حكم ما يصح لحوقه بالكلام مما لا يصح لا لصيرورتها ظاهرة في التعليق
بجميعه وان كان بعضه منفصلا وبعيدا عن محل المؤثر واحتج
من خصه بالاخيرة بوجوه الاول ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله
على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدم تركه العمل به في
الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل في باقي الجمل
سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب اليه ولانه
لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة الثاني ان المقتضي
لرجوع الاستثناء الى ما تقدمه عدم استقلاله بنفسه فلو استقل
لما علق بغيره ومتى علقناه بما يليه استقل وافاد فلا معنى لتعليقه
بما بعد عنه اذ لو جاز مع افادته واستقلاله ان يعلق بغيره لوجب
فيه لو كان مستقلا بنفسه ان يعلق بغيره الثالث ان من حق
العموم المطلق ان يحمل على عمومه وظاهره الا لضرورة تقتضي خلاف
ذلك وانما خصصنا الجملة التي تليها الاستثناء بالضرورة
لم نخص غيرها والا ضرورة الرابع انه لو رجع الاستثناء
الى الجميع فان اضمر مع كل جملة استثناء لزم مخالفة الاصل
وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد ولا يجوز
تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه عليه
وقوله حجة ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على الاثر الواحد الخامس
انه لا خلاف في ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى
ما يليه دون ما تقدمه فاذا قال القائل ضربت غلماني الا ثلاثة
الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التي تليه دون
ما تقدمها فكذا في غيره دفعا للاشتراك السادس ان الظاهر
من حال المتكلم انه لم ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء
غرضه منها كما لو سكت فانه يكون دليلا على استكمال الغرض من
الكلام فكما ان السكوت يحول بين الكلام وبين لواحقه فيمنع من
تعلقها به فكذلك الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الاولى
فيكون مانعا من تعلقه بها والجواب عن الاول انه اذا كان المراد بمخالفة
الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام والاصل
الحقيقة فله جهة صحة لكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد

اذ لا مخالفة فيه للحكم على القول بان الاستثناء اخراج من اللفظ
بعد ارادة تمام معناه وقبل الحكم والاسناد كما هو رأي محققي المتأخرين
فظ وكذا على القول بان المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الاداة
عبارة عن الباقي فله اسمان مفرد ومركب واما على القول بان المراد بالمستثنى
منه ما بقي بعد الاستثناء مجازا والاستثناء قرينة وهو مختار اكثر
المحققين فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي فلا مخالفة لحجب
الحقيقة وقوله ان ترك العمل بالدليل يعني الاصل في الجملة الواحدة
لدفع محذور الهذرية هذر فان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير
الى المجاز عند قيام القرينة مما لا يدانيه شوب الريب ولا يعتريه
شبهة الشك ويتعلق الاستثناء بالاخيرة في الجملة مقطوع فتعليل
ترك العمل بالاصل بدفع محذور الهذرية فضول بل غفلة وذهول
لان رفع الهذرية لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لقبل الاستثنا
وان انفصل في النطق عرفا او انقطع عن المستثنى منه حسا بل وغيره من
اللواحق ايضا والبديهية تنادي بفساده وان كان المراد ان الظاهر من المتكلم
باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء مخالف لهذا الاصل يعني القاعدة
واستصحاب هذه الارادة فتوجه المنع اليه ظ لان الاتفاق واقع على
ان للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق
وهذا يقتضي وجوب توقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ
حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال ارادة غيره ولو كان صدور اللفظ

اللفظ بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل
فوات وقته منافيا لو جب رده ويتمشى ذلك الى الاخيرة ايضا والجمل
معه رفع محذور الهذرية لما عرفت فعلم ان المقتضي لصحة اللواحق
وقبولها مع الاتصال انما هو نص الواضع على ان لم يرد العدول عن
الظاهر ياتي بدليله في حال التشاغل بالكلام حيث شاء منه فما لم يقع الفراغ
منه لا يجب للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال نعم
لما كان الغرض قد يتعلق بتخصيص الاخيرة فقط كما يتعلق بتخصيص
الجميع بطريق الاختصار واللفظ صالح بحسب وضعه لكل من الامرين علم
تحصيل الجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة وكان تعلقه بالاخيرة متحققا
للزومه على كل التقديرين صح التمسك في انتفاء التعلق بالباقي الى
ان يعلم الناقل عنه وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء
وان قدر عروض اشتباه عليك فاستوضحه بالتدبر في صيغة الامر
فانها على القول باشتراكها بين الوجوب والندب اذا وردت مجردة عن القرائن
تدل على الندب وذلك لان اقتضاءها كون الفعل راجحا امر متيقن وما
زاد عليه مشكوك فيه فيتمسك في نفيه بالاصل لكونه زيادة في التكليف
يعني انه اذا قامت القرينة على ارادته كان استعمال اللفظ فيه واقعا
في محله غير منتقل به عن الى غيره كما يقول حيث ان الاحتياج الى القرينة
بحسب الحقيقة على القول بالاشتراك انما هو في الحمل على الوجوب وكذا الحال
عند من يقول بانها حقيقة في الندب عند بعض الاصوليين القول

بالاصل صح

من ذهب الى كونه حقيقة في
الندب فقط وهذا مما يفرق
بين القولين صح

بالاشتراك في فرق الوقف انما هو بالنظر الى نفس اللفظ حيث لا يقطعون
على ارادة الندب بخصوصه منه وذلك لا ينافي الحمل الراجح عليه باعتبار
الذي ذكرناه وحالنا فيما نحن فيه هكذا فانا لا نعلم قصد المتكلم الكل او
الاخيرة وحدها لكنا نعلم ان الاخيرة مقصودة على كل حال فالشك في قصد
غيرها ولو فرض ان المتكلم نصب قرينة على ارادة الكل لم يكن خارجا عندنا
عن موضوع اللفظ ولا عادلا عن حقيقته بل كان مستعملا له فيما هو موضوع له
عموما ويلزم من قال باختصاص الاخيرة ان يكون المتكلم بارادتها مع الباقي
متجوزا ومتعديا عن موضوع اللفظ الى غيره وهذا بعيد جدا بعد ما علمت
من عموم الوضع في المفردات وانتفاء الدليل في كلامه وفي الواقع على كون
الهيئة التركيبية موضوعة للتعلق بالاخيرة فقط على انه لو ثبت ذلك
لاشكل جواز التجوز بها في الاخراج من الجميع لتوقفه على وجود العلاقة
وفي تحققها نظر وقد مر غير مرة ان علاقة الكل والجزء بالنسبة الى
استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليست على اطلاقها بل لها شرائط
وهي ههنا مفقودة والجواب عن الثاني ان حصول الاستقلال بتعلقه
بالاخيرة انما يقتضي عدم القطع بالتعلق بغيرها ونحن نقول به اذ العود
الى الجميع عندنا وعند السيد محتمل لا واجب واما قوله لو جاز مع افادته
واستقلاله الخ فظاهر البطلان لان ما يستقل بنفسه ولا تعلق له
بغيره وجوبا ولا جوازا لا يجوز ان تعلق بغيره قطعا بخلاف ما نحن فيه
فانه من الجائز مع حصول الاستقلال بالتعلق بالاخيرة ان يتعلق بالجميع

بالجميع وان لم يكن لازما قال علم الهدى مشيرا الى هذه الحجة في جملة
جوابه عنها وهذه الطريقة توجب على المستدل بها ان لا يقطع بالظاهر
من غير دليل على ان الاستثناء ما يتعلق بما تقدم ويقتضي ان يتوقف
في ذلك كما نذهب نحن اليه لانه بني دليله على ان الاستقلال يقتضي
ان لا يجب تعلقه بغيره وهذا صحيح غير انه وان لم يجب فهو جائز فمن اين
قطع على ان هذا الذي ليس بواجب لم يرده المتكلم وليس فيما اقتصر عليه
دلالة على ذلك وعن الثالث بنحو الجواب عن الثاني فان غاية ما يدل
عليه انه لا يحمل لا يجوز القطع على تخصيص غير الاخيرة بمجرد اللفظ ونحن
نقول به لاكنه مع ذلك محتمل ولا سبيل الى ضعفه وعن الرابع انا لا نخالف
عدم الاختصاص قوله يلزم ان يكون العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من
واحد قلنا نعم وانما يلزم ذلك ان لو كان العامل في المستثنى هو
العامل في المستثنى منه وهو في موضع المنع ايضا لضعف دليله وقد ذهب
جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى هو الا لقيام معنى الاستثناء
بها والعامل ما به يتقوم المعنى المقتضي ولكونها نائبة عن استثني
كما ان حروف النداء نائبة عن انادي وهو المتجه سلمنا لكن نمنع
عدم جواز اجتماع العاملين على المعمول الواحد فانهم لم ينقلوا له حجة
يعتد بها وانما ذكر نجم الائمة انهم حملوها على المؤثرات الحقيقية
وضعفه ظاهر وقد جوزوا في العلل الشرعية الاجتماع لكونها معرفات
والعلل الاعرابية كذلك فانما هي علامات وما نقل عن سيبويه من النص

قال الرضي جعل الرفع للفاعل والنصب للمفعول والجر للمضاف اليه ... جعل العوامل علامات [illegible]

[illegible]

عليه الحجة فيه مع انه قد عورض بنص الكسائي على الجواز وقول الفراء
في باب التنازع مشهور وقد حكم فيه بالتشريك بين العاملين
في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا كاعطاني واكرمني الامير واعطيت
واكرمت الامير فالفعلان في المثالين مشتركان في رفع الفاعل في
الفهم من غير تنازع ووافقه على ذلك بعض محققي المتاخرين
مستدلا عليه باصالة الجواز وانتفاء المانع سوى توهم توارد
المؤثرين على اثر واحد وهو مدفوع بان العامل عندهم كالعلامة
ويجوز تعدد العلامات قال ويدل على جوازه من حيث اللغة
انهم يخبرون عن الشيء الواحد بامرين متضادين نحو هذا حلو حامض
ولا يجوز خلوهما عن الضمير اتفاقا فهو اما في كل واحد منهما او مخصوص
او في احدهما بعينه دون الاخر او فيهما ضمير واحد بالاشتراك والاول
باطل لانه يقتضي كون كل واحد منهما محكوما به على المبتدا وهو
جمع بين الضدين والثاني يستلزم انتفاء الخبرية عن الخالي عن الضمير
واستقلال ما فيه الضمير بها وهو خلاف المفروض والثالث هو المطلوب
ثم ايده بتجويز سيبويه قام زيد وذهب عمرو الظريفان والعامل
في الصفة هو العامل في الموصوف ولا يذهب عليك ان هذا الحكم
المنقول عن سيبويه ههنا يخالف ما نقل عنه من النص على عدم
الجواز وقد نقل هذا الحكم ايضا نجم الائمة عن الخليل وسيبويه ونقل
عن سيبويه القول بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف

في الموصوف ارتضاه والجواب عن الخامس ان الاستثناء من الاستثناء
انما وجب رجوعه الى ما يليه دون ما تقدمه لان تعليقه بالامرين يقتضي
الغائه وانتفاء فائدته فان القائل اذا قال لك عندي عشرة دراهم
الا درهمين كان المفهوم من اللفظ الاقرار بالثمانية فاذا قال عقيب
ذلك الا درهما رجع الاقرار الى تسعة لكونه مخرجا من الدرهمين
اللذين وقع استثناؤهما عن العشرة فلو عاد الدرهم المستثنى مع
ذلك الى العشرة لكان وجوده كعدمه لاخراجه منها مثل ما ادخل
ولم يفدنا غير ما استفدناه بقوله على عشرة الا درهمين وهو
الاقرار بالثمانية من غير زيادة عليها او نقصان بخلاف ما لو جعلناه
راجعا الى ما يليه فقط فانه يرد الاقرار الى التسعة فيفيد من ذلك
ظ وعن السادس بالمنع من انه لم ينقل عن الاولى الابعد استيفاء
غرضه منها وهل هو الا عين التنازع فيه ومنه يعلم فساد القول
بحيلولة الجملة الثانية بين الاستثناء وبين الاولى فانه مصادرة
اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان حكم عود الاستثناء من المخصصات
المتعقبة للمتعدد بحيث يصلح لكل واحد منه حكم الاستثناء خلافا
وترجيحا وحجة وجوابا غير ان بعض من قال بعود الاستثناء
الى الاخيرة قال بعود الشرط الى الجميع لخيال فاسد والامر فيه هين
وانت اذا امعنت النظر في الحجج السابقة لم يشتبه عليك طريق سوقها
الى هنا وتميز المختار منها من المزيف اصل ذهب جمع من الناس الى ان

العام اذا تعقّبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله كان ذلك مخصصاً له
واختاره العلامة في النهاية وحكى المحقق ره عن الشيخ انكار ذلك
وهو قول جماعة من العامة والمختار هو التوقف وافقه العلامة
في التهذيب وهو مذهب المرتضى ره ايضا وله امثلة منها قوله تعـ
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثم قال وبعولتهن احق بردهن
والضمير في بردهن للرجعيات فعلى الاول يختص الحكم بالتربص
للرجعيات وعلى الثاني لا يختص بل يبقى على عمومه للرجعيات والبائنات
وعلى الثالث يتوقف وهذا هو الاقرب لنا ان في كل من الاحتمالين التخصيص
وعدمه ارتكاباً للمجاز اما الاول فلان لفظ العام حقيقة في العموم فا
فاستعماله في الخصوص مجاز كما عرفت وهو ظ واما الثاني فلان تخصيص
الضمير مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازاً اذ وضعه على المطابقة
للمرجع فاذا خالفه لم يكن جارياً على مقتضى الوضع وكان مسلوكاً به على
سبيل الاستخدام فانه من انواعه ان يراد بلفظ معناه الحقيقي
وبضميره معناه المجازي ومما نحن فيه من هذا القبيل اذ قد فرض ارادة
العموم من المطلقات وهو معنى الحقيقي له واريد من ضميره المعنى المجازي
اعني الرجعيات واذا ظهر هذا فلا بد في الحكم بترجيح احد المجازين على الآخر
من مرجح والظاهر انتفاؤه فيجب التوقف فان قلت تخصيص العام اعني المظهر
وصيرورته مجازاً يستلزم تخصيص المضمر وصيرورته مثله ولا كذلك
العكس فان تخصيص المضمر وصيرورته لا يتعدى الى العام ولا

والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر وبعولتهن احق بردهن الخ

ولا يقتضي مجازيته فبان ان المجاز اللازم من عدم التخصيص ارجح
مما يستلزمه التخصيص لكون الاول واحداً والثاني متعدداً قلت
هذا مبني على ان وضع الضمير لما كان المرجع ظاهراً فيه حقيقة له
لا لما يراد بالمرجع وان كان معنى مجازياً فانه يتحقق المجاز في الضمير
ايضا على تقدير تخصيص العام لكونه مراداً به خلاف ظاهر المرجع وحقيقته
وذلك خلاف التحقيق والاظهر ان وضعه لما يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام
الخصوص لم يكن الضمير عاماً ليلزم تخصيصه وصيرورته مجازاً فليس
هناك الا مجاز واحد على التقديرين وما قيل من ان اللازم لعدم
التخصيص هو الاضمار لان التقدير في الاية مثلاً وبعولة بعضهن
احق وكذا القول في نظائرها واما مع التخصيص فهو غير لازم وقد تقرر
ان التخصيص خير من الاضمار فضعفه ظاهر بعد ما قررناه اذ لا حاجة
الى اضمار البعض بل يتجوز بالضمير عنه فالتعارض انما هو بين التخصيص
والمجاز والظاهر تساويهما وان ذهب بعضهم الى رجحان التخصيص احتج
الاولون بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة
الضمير للمرجوع اليه وانه باطل وجوابه منع بطلان المخالفة مطلقا
كيف وباب المجاز واسع وحكم الاستخدام شايع وحجة الشيخ
ومتابعيه ان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل دليل على
تخصيصه ومجرد اختصاص الضمير العائد الى الظاهر به لا يصلح لذلك
لان كلا منهما لفظ مستقل برأسه فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره

وصيرورته مجازا اخر وخرج الاخر وصيرورته كذلك والجواب
المنع من عدم الصلاحية فان اجراء الضمير على حقيقته التى هى
الاصل اعنى المطابقة للمرجع العام يستلزم تخصيص المرجع لكن لما
كان ذلك مقتضيا للتجوز فى لفظ العام فلا يجرى الفرار من مجازية
الضمير يتقيد باختصاص التخصيص به وبقاء المرجع على حاله فى العموم
ولما لم يكن ثم وجه ترجيح لاحد الجانبين على الاخر لاجرم وجب
التوقف اصل لاريب فى جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة
وفى جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة خلاف والاكثرون على
جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل شرعى عارض مثله وفى العمل به جمع بين
الدليلين فيجب احتج المخالف بان الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته
على ما تحته اقوى من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص والارجحية
الاقوى ظاهرة وليس الامر هيهنا كذلك فان المنطوق اقوى دلالة
من المفهوم وان كان المفهوم خاصا فلا يصلح للمعارضة وح فلا يجب
حمله عليه والجواب منع كون دلالة العام بالنسبة الى خصوصية
الخاص اقوى من دلالة مفهوم المخالفة مطلقا بل التحقيق ان اغلب
صور المفهوم التى هى حجة او كلها لا يقصر فى القوة عن دلالة العام
على خصوصيات الافراد سيما بعد شيوع تخصيص العمومات اصل
لا خلاف فى جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر وحجته ظاهرة
واما تخصيصه بخبر الواحد على تقدير العمل به فالاقرب جوازه مطلقا

قوله وفى جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة كتخصيص رو وتتبع الظنون بمفهوم ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وكتخصيص كل ماء طاهر بمفهوم قوله اذا بلغ الماء كر الم ينجسه شئ ملا ميرزا رحمه الله

قوله فالاقرب جوازه مطلقا آه لا يخفى انه قد وردت اخبار دالة على ان الخبر لو خالف القران فاضربوه على الجدار وجلا مساعى تخمين الا ان يحمل الاخبار على صورة عدم امكان الجمع بوجه ما

مطلقا وبه قال العلامة وجمع من العامة وحكى المحقق ره عن الشيخ ره عن جماعة
منهم انكاره مطلقا وهو مذهب السيد المرتضى ره فانه قال فى اثناء كلام
على انا لو سلمنا ان العمل قد ورد الشرع به لم يكن فى ذلك دلالة
على جواز التخصيص به ومن الناس من فصل فاجازه ان كان العام
خص من قبل بدليل قطعى متصلا كان او منفصلا وقيل ان كان
العام قد خص بدليل منفصل سواء كان قطعيا او ظنيا وتوقف
بعض واليه يميل المحقق لكنه بناه على منع كون خبر الواحد دليلا
على الاطلاق لان الدلالة على العمل به الاجماع على استعماله فيما لا يوجد
عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرانية سقط وجوب العمل
به لنا انهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا كلام فى
ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص
ولغى بالمرة واحتج المانع بوجهين احدهما ان الكتاب قطعى وخبر
الواحد ظنى والظنى لا يعارض القطعى لعدم مقاومته له ويلغى
بالمرة والثانى انه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا والتالى باطل
اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص
فانه تخصيص فى الازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص
بخبر الواحد لكانت العلة اولوية تخصيص العام على الغاء الخاص
وهو قائم فى النسخ والجواب عن الاول ان التخصيص وقع فى الدلالة
لانه دفع للدلالة فى بعض الموارد وهى ظنية وان كان المتن قطعيا

فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك للظني بالظني وبتقرير اخر وهو
ان العام الكتاب وان كان قطعي النقل لكنه ظني الدلالة والخاص
الخبر وان كان ظني النقل لكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة من وجه فتساويا
فتعارضا فوجب الجمع بينهما وعن الثاني ان الاجماع الذي ادعيتموه هو
الفارق بين النسخ والتخصيص على ان التخصيص اهون من النسخ فلا يلزم
من تاثير الشيء في الضعيف تاثيره في القوي فليتامل حجة المفصلين
ان الخاص ظني والعام قطعي فلا تعارض الا ان يضعف العام وذلك
عند الفرقة الاولى بان يدل دليل قطعي على التخصيص فيصير مجازا وعند
الفرقة الثانية بان يخص بمنفصل لان المخصص بالمنفصل مجاز عندها
دون المتصل والقطعي يترك بالظني اذا ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا
لان نسبته الى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء وان كان ظاهرا في الباقي
فان قيل مانع القطع والجواب بمثل ما تقدم فان التخصيص يقع في الدلالة
وهي ظنية فلا ينافيه قطعية المتن واحتج المتوقف بان كلا منهما قطعي
من وجه ظني من اخر كما ذكرنا فوقع التعارض فوجب التوقف والجواب
بترجيح الخبر بان في اعتباره جمعا بين الدليلين واعتبار الكتاب ابطال للظني
بالكلية والجمع اولى من الابطال هذا ودفع ما قاله المحقق هنا يعلم
بما نذكره في محله من بحث الاخبار انشاء الله تعالى خاتمة في بناء العام
على الخاص اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما
او لا والاول اما مقترنين او لا والثاني اما ان يتقدم العام او الخاص فهذه

اقسام اربعة الاول ان يعلم الاقتران ولا يجب بناء العام على
الخاص بلا خلاف يعتد به الثاني ان يتقدم العام فان كان ورود الخاص
بعد حضور وقت العمل بالعام كان نسخا له وان كان قبله بني على جواز
تاخير بيان العام فمن جوزه جعله تخصيصا وبيانا له كالاول وهو
الحق ومن منع التجويز بين قائل بانه يكون ناسخا وهو من لا يشترط في
جواز النسخ حضور وقت العمل وبين راد له وهم المانعون من النسخ قبل
حضور وقت العمل وسياتي تحقيق ذلك الثالث ان يتقدم الخاص والاقوى
ان العام يبنى عليه ايضا وفاقا للمحقق والعلامة واكثر الجمهور وقال قوم
انه يكون ناسخا للخاص ح وعزاه المحقق الى الشيخ وهو الظاهر من كلام علم
الهدى وصرح ابو المكارم بن زهرة لنا انهما دليلان تعارضا والعمل
بالعام يقتضي الغاء الخاص ان كان وروده قبل حضور وقت العمل به او نسخه
ان كان بعده ولا كذلك العمل بالخاص فانه انما يقتضي دفع دلالة العام
على بعض جزئياته وجعله مجازا فيما عداه وهو هين عند ذي النظر الصحيح
فكان اولى بالترجيح وما توهم ان العمل بالعام على تقدير التاخر عن وقت
العمل بالخاص يقتضي نسخه والنسخ تخصيص في الازمان فليس التخصيص
في اعيان العام باولى من التخصيص في ازمان الخاص فضعفه ظاهر لان
مرجوحية النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف مما لا سبيل لانكارها
ومجرد الاشتراك في مسمى التخصيص نظرا الى اللغة لا يقتضي المساواة
كيف وقد بلغ التخصيص في الشيوع والكثرة الى حد قيل معه ما من عام

الا وقد خص كما مر وحجة القول بالنسخ وجهان احدهما ان القائل اذا
قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين فهو بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا
ولا عمرا الى ان يأتي على الافراد واحدا بعد واحد وهذا اختصار
لذلك المطول واجمال لذلك المفصل ولا شك انه لو قال لا تقتل زيدا
لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو بمثابته والثاني ان المخصص
للعام بيان له فكيف يكون مقدما عليه والجواب عن الاول المنع من التساوي
فان تعديد الجزئيات وذكرها بالنصوصية يمنع من تخصيص بعضها
لما فيه من المناقضة بخلاف ما اذا كانت مذكورة باللفظ العام فان
التخصيص ح ممكن فلا يصار الى النسخ لما بيناه من اولوية التخصيص بالنسبة
اليه ولان النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع
اهون من الرفع وعن الثاني بانه استبعاد محض اذ لا يمتنع ان يرد
كلام ليكون بيانا للمراد والاصح فيه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق
بكلام اخر يرد بعده والحقيقة انه يتقدم ذاته ويتأخر وصف كونه بيانا صح صح
عضد نقله للقول بالنسخ هنا عن الشيخ لا يجيز تاخير البيان وكانه يريد علة لابن
عدم جواز اخلاء العام عند ارادة التخصيص من دليل عليه مقارن له
وان كان قد تقدم عليه ما يصلح للبيان والا فلا معنى لجعل صورة المتقدم
التقديم من تاخير البيان والجواب عن هذا التعليل اولا انا لا نسلم عدم
عدم جواز تاخير البيان وثانيا انه على تقدير سبق الخاص لا يكون
البيان متاخرا ولم يتعرض السيد هنا للاحتجاج الى ما ساق اليه ولعله مثل
احتجاج الشيخ فانهما يشترطان الاقتران في التخصيص القسم الرابع ان

ان يجهل التاريخ وعندنا انه يعمل ح بالخاص ايضا لانه لا يخرج في الواقع
عن احد الاقسام السابقة وقد بينا ان الحكم في الجميع العمل بالخاص
وما قيل من ان الخاص المتاخر ان ورد قبل وقت حضور العمل بالعام كان
مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا وح فان كانا قطعيين او ظنيين
او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام لتردده بين
ان يكون مخصصا وناسخا وان كان العام قطعيا والخاص ظنيا فاما
ان يكون الخاص مخصصا او ناسخا وعلى الاول يعمل بالخاص ايضا واما
على الثاني فلا يجوز بل يكون مردودا فقد تردد الخاص مع جهل
التاريخ بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا مقبولا
وبين ان يكون ناسخا مردودا فكيف يقدم الخاص والحال هذه على
العام فجوابه ان احتمال النسخ معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت
العمل واحتمال التخصيص مطلق فمع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط ولا
شرطه يقتضي عدمه الى ان يدل على وجوده دليل والمشروط عدم عند عدم
فلا يصلح احتمال النسخ لمعارضة احتمال التخصيص لا يقال هذا معارض
بمثله فيقال ان احتمال التخصيص مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت
العمل وذلك غير معلوم حيث يجهل الحال فيتمسك في نفيه بالاصل
ويلزم منه نفي المشروط الذي هو التخصيص لانا نقول قد علم مما
قدمناه رجحان التخصيص على النسخ وانه اذا تردد الامر بينهما يكون
التخصيص هو المقدم ولا يصار الى النسخ حيث يمتنع التخصيص كما

في صورة التخصيص حيث لا يدل على خلافه دليل فالاشتراط انما هو في العدول
عند الابد ومن البين انه مع جهل الحال لا يعلم حصول المانع فيجب الحكم
بالتخصيص ولان سلمنا تساوي الاحتمالين فالاشكال مختص بما اذا كان
العام قطعيا والخاص ظنيا فليخص التوقف به اذ ما عداه من الصور
خالص من هذا الشوب فلا وجه لتحميل التوقف في تقديم الخاص
بقول مطلق لتردده بين ما ذكر من الامور بل يستثنى هذه الصورة
من البين ويبقى الحكم بالتقديم على حاله في الباقي ولعل هذا المعنى هو
مقصود القائل وان قصرت عبارته عن تاديته الا ان سوق كلامه
يأباه هذا وينبغي ان يعلم ان اثر هذا الاشكال على تقدير ثبوته عند
اصحابنا سهل اذ الظاهر ان جهل التاريخ لا يكون الا في الاخبار
واحتمال النسخ انما يتصور في النبوي منها وهو قليل عندهم كما
لا يخفى قال المرتضى ره عند ذكر احتمال جهل التاريخ وارتفاع العلم
بتقديم احدهما او تأخيره وهذا لا يليق بعموم الكتاب فان تاريخ
نزول ايات القرآن مضبوط محصور لا اختلاف فيه وانما يصح تقديره
في اخبار الآحاد لانها هي التي تتعارض فيها هذا ومن لا يذهب
الى العمل باخبار الاحاد فقد سقطت عنه كلفة هذه المسئلة
فان تكلم فيها فعلى طريق الفرض والتقدير والذي يقوى في نفسي
سنا اذا فرضنا ذلك التوقف عن البناء والرجوع الى ما يدل عليه
الدليل من العمل باحدهما انتهى كلامه وما ذهب اليه من التوقف هنا

هنا هو مذهب من قال بالنسخ في القسم السابق وجمهور من ملاحظة
البناء على مذهبهم هناك لدوران الخاص عنهم بين ان يكون مخصصا
او منسوخا ولا ترجيح لاحدهما فيتوقف **المطلب الرابع** في المطلق
والمقيد والمجمل والمبين **اصل** المطلق هو ما دل على شايع في جنسه
بمعنى كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك
والمقيد خلافه وهو ما يدل لا على شايع في جنسه وقد يطلق
المقيد على معنى اخر فهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة
فانها وان كانت شايعة بين الرقبات المؤمنات لكنها اخرجت عن
الشياع بوجه ما من حيث كانت شايعة بين المؤمنة وغير المؤمنة
فازيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه مقيد
من اخر والاصطلاح الشايع في المقيد هو الاطلاق الثاني اذا عرفت
هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما نحو
اكرم هاشميا جالس هاشميا عالما ولا يحمل احدهما على الاخر بوجه
من الوجوه اتفاقا فان كان الخطابان المتضمنان لهما من جنس واحد
بان كانا امرين او نهيين او لا كان يكون احدهما امرا والاخر نهيا
وسواء اتحد موجبهما او اختلف الا في مثل ان يقول ان ظاهرت
فاعتق رقبة ويقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي
الكفر وان كان الظهار والملك حكمين مختلفين لتوقف الاعتاق
على الملك واما ان لا يختلف نحو اكرم هاشميا اكرم هاشميا عالما

وح فاما ان يتحد موجبهما او يختلف وان يتحد فاما ان يكونا مثبتين او منفيين
فهذه اقسام ثلثة الاول ان يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت فاعتق
رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق على المقيد اجماعا
نقله في النهاية ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له تقدم عليه او تاخر
عنه وقيل نسخ له ان تاخر المقيد فهنا مقامان حمل المطلق على المقيد وكونه
بيانا لا نسخا اما انه يحمل المطلق على المقيد فلانه جمع بين الدليلين لان
العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل
بالمقيد لصدقه مع غير ذلك المقيد وبهذا استدل القوم وهو جيد
حيث ينتفي احتمال التجوز في المقيد بارادة الندب اعني كونه افضل الافراد
او بارادة الوجوب التخييري وكذا لو لم يكن احتمال التجوز بما ذكرناه منتفيا
ولكنه كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز في لفظ المطلق بارادة المقيد منه
اما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين بل
يحصل التعارض المقتضي للتساقط او التوقف ويبقى المطلق سليما
من المعارض وقد اشار الى بعض هذا الاشكال في النهاية واجاب عنه بما يرجع
الى ان حمله على المقيد يقتضي يقين البراءة والخروج عن العهدة بخلاف
ابقائه على اطلاقه فانه لا يحصل معه ذلك اليقين وقد اخذ بعضهم دليلا
على الحكم مستقلا مع الدليل الاخر من غير تعرض للاشكال وهو كما ترى
واما انه بيان لا نسخ فلانه نوع من التخصيص في الجزئيات المرادة من المطلق
كالرقبة مثلا اي فرد كان من افراد الماهية فيصير عاما الا انه على

على البدل فيصير تخصيصه بنحو المؤمنة تخصيصا واخراجا للبعض
المسميات من ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص يسمى
تقييدا اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص فكما ان الخاص المتاخر بيان للعام
المتقدم وليس ناسخا له فكذا المقيد المتاخر احتج الذاهب الى كونه ناسخا
مع التاخر بانه لو كان بيانا للمطلق ح لكان المراد بالمطلق هو
المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه وهو فرع الدلالة وانها منتفية
اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص والجواب ان المعنى المجازي انما
يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهي هيهنا المقيد فيجب حصول
الدلالة والفهم بعده لا قبله وما ذكروه انما يتم لو وجب حصولها
قبل وليس الامر كذلك وسياتي لهذا مزيد تحقيق عن قريب الثاني
ان يتحد موجبهما منفيين فيعمل بهما معا اتفاقا مثل ان يقول في كفارة
الظهار لا يعتق المكاتب لا تعتق المكاتب الكافر حيث لا يقصد
الاستغراق كما في اشتر اللحم فلا يجزي هنا اعتاق المكاتب اصلا الثالث
ان يختلف موجبهما كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها
في كفارة القتل وعندنا انه لا يحمل على المقيد ح لعدم المقتضي له وذهب
كثير من مخالفينا الى انه يحمل عليه قياسا مع وجود شرائطه وربما
نقل عن بعضهم الحمل عليه مطلقا وكلاهما باطل لا سيما الاخير اصل
المجمل ما لم يتضح دلالته ويكون فعلا ولفظا مفردا ومركبا اما الفعل
فحيث لا يقترن به ما يدل على وجهه وموعده واما اللفظ المفرد فكالمشترك

لترددها بين معانيه اما بالاصالة كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار
المتردد بين الفاعل والمفعول اذ لولا الاعلال لكان مختير بكسر الياء للفاعل
وبالفتح للمفعول وينتفي الاجمال واما اللفظ المركب فكقوله تعالى او
يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي وكما في مرجع
الضمير حيث يتقدم امران يصلح لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمرا
فضربته لتردده بين زيد وعمرو وكالمخصص بمجهول نحو قوله تعالى
واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم اذا عرفت هذا فهنا فوائد
الاولى ذهب السيد المرتضى ره وجماعة من العامة الى ان اية السرقة
وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار
اليد قيل وباعتبار القطع ايضا والاكثرون على خلاف ذلك وهو
الاظهر لنا ان المتبادر من لفظ اليد عند الاطلاق هو جملة العضو
الى المنكب فيكون حقيقة فيه وظاهرة حال الاستعمال فلا اجمال وتعلم
ايضا من لفظ القطع ابانة الشيء عما كان متصلا به فهو ظاهر فيه
فانى الاجمال احتج السيد ره بان اليد يقع على العضو بكماله وعلى
ابعاضه وان كان لها اسماء تخصها فيقولون غمست يدي في الماء
الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيته كذا بيدي
وانما اعطى بعينه بانامله وكتبت بيدي باصابعه قال وليس
يجري قولنا يد مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع على جملة
يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسان على ابعاضها كما يقع اسم يد

وانما كتب بيد

اسم يد على كل بعض من هذا العضو واحتج معتبر القطع ايضا مع ذلك
بان القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين
قطع يده فيحصل الاجمال والجواب عن الاول ان الاستعمال يوجد مع
الحقيقة والمجاز ولفظ اليد وان كان مستعملا في الكل الى آخر
فهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة وذلك آية كونه
مجازا فيه والفرق الذي ادعاه بين لفظ اليد ولفظ الانسان غير معقول
بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق وتوقف ما سواها على
القرينة وان كان استعمال اليد في الابعاض متعارفا دون الانسان
فان ذلك بمجرده لا يقتضي الاجمال بل لا بد من كونه ظ في الكل بحيث
لا يستوي احدها بخصوصه الى الفهم والواقع خلافه وعن الاخير بمثله
فانا قد بينا ان القطع ظ في الابانة الثانية عد جماعة من المجمل نحو
قوله لا صلوة الا بطهور لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لا يبيت
الصيام من الليل لا نكاح الا بولي مما ينفي فيه الفعل ظاهرا وقيل ان كان
الفعل المنفي شرعيا كما في الامثلة المذكورة او لغويا ذا حكم واحد فلا
اجمال وان كان لغويا ذا اكثر من حكم فهو مجمل والحق انه لا اجمال مطلقا وفاقا
للاكثر لنا انه ان ثبت كونه حقيقة شرعية في الصحيح من هذه الافعال
كان معناه لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفي المسمى ح ممكن
باعتبار فوات الشرط او الجزء وقد اخبر الشارع به فتعين للارادة فلا
اجمال وان لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو الظ وقد مر فان ثبت له

حقيقة عرفية وهو ان مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى نحو لا علم الا
ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله كان متعينا ايضا ولا اجمال
ولو فرض انتفاؤه ايضا فالظاهر انه يحمل على نفي الصحة دون الكمال لان ما لا يصح
كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان اقرب المجازين الى الحقيقة
المتعذرة وكان ظاهرا فيه فلا اجمال لا يقال هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو
باطل لانا نقول ليس هو منه وانما هو ترجيح لاحد المجازات بكثرة التعارف
ولذا لا يقال هو كالعدم اذا كان بلا منفعة احتج الاولون بان العرف
في مثله مختلف يفهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال الجزئي فكان مترددا
بينهما ولزم الاجمال والجواب ان اختلاف العرف والفهم ان كان نظرا هو
باعتبار الاختلاف في انه ظاهر في الصحة او في الكمال فكل صاحب مذهب
يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لا انه متردد بينهما فهو ظاهر عندهما
لا مجمل الا انه ظاهر عند كل في شيء ولو تنزلنا الى التسليم نردده بينهما
فكونه على السواء ممنوع بل نفي الصحة راجح لما ذكرنا من اقربيته الى نفي
الذات حجة المفصل ان انتفاء الفعل الشرعي ممكن بفوات شرطه
او جزئه فيجري النفي فيه على ظاهره ولا يكون هناك اجمال وكذا مع اتحاد
حكم اللغوي فانه يجب صرف النفي اليه وهو ظاهر واذا كان له حكمان الفضيلة
والاجزاء فليس احدهما اولى من الآخر فيحصل الاجمال والجواب ظاهر مما
قدمناه فلا نعيده الثالثة اكثر الناس على انه لا اجمال في التحريم المضاف
الى الاعيان نحو قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وخالف فيه البعض والحق

والحق الاول لنا ان من استقراء كلام العرب علم ان مرادهم في مثله
حيث يطلقونه انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك كالاكل في المأكول
والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطء في الموطوء واذا قيل
حرم عليكم لحم الخنزير او الخمر او الحرير او الامهات فهم ذلك سابقا الى الفهم
عرفا فهو متضح الدلالة فلا اجمال احتج المخالف بان تحريم العين غير
معقول فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا له ولا افعال كثيرة ولا يمكن
اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فتعين اضمار البعض
ولا دليل على خصوصية شيء منها فدلالته على البعض المراد غير واضحة
وهو معنى الاجمال والجواب المنع من عدم وضوح الدلالة على ذلك البعض
لما عرفت من دلالة العرف على ارادة المقصود من مثله اصل
المبين نقيض المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان بنفسه نحو والله بكل
شيء عليم او بواسطة الغير ويسمى ذلك الغير مبينا وينقسم كالمجمل
الى ما يكون قولا مفردا او مركبا والى ما يكون فعلا على الاصح ولبعض
الناس خلاف في الفعل ضعيف لا يعبأ به فالقول من الله ومن الرسول
وهو كثير كقوله تعالى صفراء فاقع لونها الى آخر الآيات فانه بيان لقوله
سبحانه ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة في اظهر الوجهين وكقوله فيما
سقت السماء العشر فانه بيان لمقدار الزكوة المامور بايتائها والفعل
من الرسول كصلوته فانها بيان لقوله تعالى اقيموا الصلوة وكحجه فانه بيان
لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ويعلم كون الفعل بيانا تارة بالضرورة

من قصده واخرى بنصبه كقوله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم
وحينئذ بالدليل العقلي كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة الى العمل به ثم فعل
فعلا يصلح بيانا له ولم يصدر عنه غيره فانه يعلم ان ذلك الفعل
هو البيان والا لزم تاخيره عن وقت الحاجة اذا عرفت هذا فاعلم
انه لا خلاف بين اهل العدل في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة
واما تاخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فاجازه قوم مطلقا ومنعه
اخرون مطلقا وفصل المرتضى ره فقال الذي اذهب اليه ان المجمل من الخطاب
يجوز تاخير بيانه الى وقت الحاجة والعموم لو كان باقيا على اصل اللغة
في ان الظاهر يحتمل المجاز ايضا تاخير بيانه لانه في حكم المجمل واذا انتقل بعرف
الشرع الى وجوب الاستغراق بظاهره فلا يجوز تاخير بيانه وحكى العلامة
في النهاية عن بعض العامة بعد نقله الاقوال التي ذكرناها وغيرها قولا
اخر وهو جواز تاخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل واما ما له ظاهر
وقد استعمل في غيره كالعام والمطلق والمنسوخ فيجوز تاخير بيانه
التفصيلي لا الاجمالي بان يقول وقت الخطاب هذا العام مخصوص وهذا
المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ وقال انه الحق ولا يكاد يظهر بينه
وبين قول السيد بعد امعان النظر فرق الا في جهة النسخ فان السيد
لم يتعرض له في اصل البحث وانما ذكر في اثناء الاحتجاج ان الاجماع
من الكل واقع على انه تعالى يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المامور به
والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب

او بيان الوقت

بالخطاب والعجب بعد هذا من غفلة العلامة عن قول السيد وموافقته
لذلك القائل على وجوب اقتران بيان المنسوخ به مع ما فيه من
البعد والمخالفة لما هو المعروف بينهم من اشتراط تاخير الناسخ
حتى انه في مباحث النسخ عده شرطا من غير توقف فيه ولا استشكال
وجعله كغيره وجها للفرق بين التخصيص والنسخ واما ابو هاشم
عبارة السيد من تخصيص المنع من جواز التاخير بالعام وعدم تعرضه
للمراد من البيان اهو التفصيلي او غيره بحيث يحتمل ان وجهين في
المخالفة لذلك القول اذ عمم فيه المنع لكل ما له ظاهر ان بين منه خلافه
واكتفى بالبيان الاجمالي فدفع بان كلام السيد في الاحتجاج يعرب
عن الموافقة في كلا الوجهين ويستراه او كان العلامة لم يعط المحة
حق النظر ولا التبس له الحال هذا والذي يقوى في نفسي هو القول
الاول لنا انا لا نتصور مانعا من التاخير سوى ما يتخيله الخصم من قبح
الخطاب مع علي ما ستسمعه وستبين ضعفه ولا يمتنع عند العقل
فرض مصلحة فيه يحسن لاجلها العزم المكلف وتوطين نفسه على
الفعل الى وقت الحاجة فان العزم ومهما حقه طاعة يترتب الثواب
عليها وفيه مع ذلك تسهيل للفعل المامور به بجهة المانعين على
عدم جواز تاخير البيان المجمل انه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية
من غير ان يبين له في الحال والجامع كون السامع لا يعرف المراد منهما
والجواب منع الملازمة وابداء الفرق بان العربي لا يفهم من الزنجية

شيئاً بخلاف المخاطب باللفظ المجمل فانه يعلم ان المراد احدهما ولو لانه
فيطيع ويعصي بالعزم على الفعل والترك اذا بين له واما حجتهم على
منع تاخير بيان غير مجمل ايضاً فيعلم من حجة المفصل وكذا الجواب
احتج المرتضى على جواز تاخير بيان المجمل بنحو ما ذكرناه وهو انه لا يمتنع
ان يفرض فيه مصلحة دينية تحسن لاجلها قال وليس لهم ان يقولوا
ههنا وجه قبيح وهو الخطاب بما لم يفهم المخاطب معناه فان هذه الدعوى
منهم غير صحيحة لانا نعلم ضرورة انه يحسن من الملك ان يدعو
بعض عماله فيقول له قد وليتك البلد الفلاني وعولت على كفايتك
فاخرج اليه غداً او في وقت بعينه وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل
ما تعمله وتاتيه وتذره اسلمها اليك عند توديعك او انفذها اليك
عند استقرارك في عملك وايضا فتاخير العلم بتفصيل صفات الفعل
ليس باكثر من تاخير اقدار المكلف على الفعل ولا خلاف في انه لا يجب
ان يكون في حال الخطاب قادراً او لا على سائر وجوه التمكن فكذلك
العلم بصفة الفعل هذا ملخص كلامه في الاحتجاج للشق الاول من هذين
وهو جيد واضح لا نزاع فيه واحتج على الثاني اعني منع تاخير البيان
العام المخصوص بوجوه ثلثة الاول ان العام لفظ موضوع لحقيقة
ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من غير ان
يدل في حال خطابه انه متجوز باللفظ ولا اشكال في قبح ذلك والعلة
في قبحه انه خطاب اريد به غير ما وضع له من غير دلالة قال والذي

والذي يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم منا لغيره افعل كذا
وهو يريد التهديد والوعيد او لا اقتل زيداً وهو يريد اضربه الضرب
الشديد الذي جرت العادة ان يسمى قتلاً مجازاً او لا ان يقول رأيت
حماراً وهو يريد رجلاً بليداً من غير دلالة تدل على ذلك وبهذا
المعنى بانت الحقيقة من غيرها لان الحقيقة تستعمل بلا دليل والمجاز
لا بد له من دليل وليس تاخير بيان المجمل جارياً هذا المجرى لان المخاطب
بالمجمل لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل به عما وضع له
الا ترى ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة اراد به قدراً مخصوصاً
فلم يرد الا ما اللفظ حقيقة موضوع له وكذلك اذا قال له عندي
شيء فانما استعمل اللفظ ~~ما لم يوضع له ولم يدل~~ الموضوع في اللغة للاجمال
فيما وضع له وليس كذلك مستعمل اللفظ العموم وهو يريد الخصوص
لانه اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه دليل الثاني ان جواز
التاخير يقتضي ان يكون المخاطب قد دل على الشيء بخلاف ما هو به
لان لفظ العموم مع تجرده يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به
مطلقاً واخر من ان يكون دل به على الخصوص وذلك يقتضي كونه دالاً
بما لا دلالة فيه ويكون قد دل به على العموم فقد دل على خلاف مراده
لان مراده الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ العموم فان قيل انما
كونه دالاً عند الحاجة الى الفعل قلنا خصوص زمان الحاجة ليس
بموثر في دلالة اللفظ فان دل اللفظ على العموم فيه فانما يدل لشيء

يرجع اليه وذلك قائم قبل الحاجة على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول
الذي يتضمن تكليفا فاما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار وضروب الكلام
فيجب ان يجوز تاخير بيان المجاز فيه عن وقت الخطاب الى غيره من مستقبل الاوقات
وهذا يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام الثالث ان الخطاب وضع
للافادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه ان يكون مخصوصا ويبين له في المستقبل
لا يستفيد في هذه الحالة به شيئا ويكون وجوده كعدمه فان قيل يعتقد
عمومه بشرط ان لا يخص قلنا ما الفرق بين قولك وبين قول من يقول يجب ان يعتقد
خصوصه الى ان يدل في المستقبل على ذلك لان اعتقاد العموم مشروط وكذلك
اعتقاد الخصوص وليس بعد هذا الا ان نقول ان نعتقد انه على احد الامرين
اما بالعموم او الخصوص وينتظر وقت الحاجة فاما ان يترك على حاله فيعتقد
العموم او يدل على الخصوص فيعمل عليه وهذا هو نقض قول اصحاب الوقف
في العموم قد صار اليه من يذهب الى ان لفظ العموم مستغرق بظاهره على
اقبح الوجوه هذه جملة ما احتج السيد به على هذه الدعوى مع الغاية تقريبه
نقلناه بعين الفاظه غالبا مع حفظ المراد منه من زيادة التقريب والجواب اما عن
الاول فبالنقض بالنسخ اولا وتقريره ان من شرط المنسوخ كما اعترف به
ان لا يكون موقتا بغاية يقتضي ارتفاعه حتى انه عده من الموقت ما يعلم
فيه الغاية على سبيل الجملة ويحتاج في تفصيلها الى دليل سمعي نحو
قوله دوموا على هذا الفعل الى ان انسخه عنكم وح فلا بد من كون اللفظ
المنسوخ ظاهرا في الدوام والاستمرار وبعد فرض نسخه يعلم ان الحكم

المراد خلاف الظاهر فقد استعمل اللفظ الذي له حقيقة في غير
تلك الحقيقة من غير دلالة في حال الخطاب على المراد ومن هنا التجا
بعض اصحاب هذا القول الى طرد المنع في النسخ ايضا كما حكيناه عن العلامة
فاوجب اصحه قرآن بيانه الاجمالي بالمنسوخ فرارا من هذا المحذور
لكن السيد ادعى الاجماع على خلاف هذه المقالة كما مرت اليه الاشارة
وجعله وجها للرد على من منع من تاخير بيان المجمل فقال قد اجمعنا
على انه تعالى يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المامور به والوقت الذي
ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب لانه اذا قال
صلوا واراد بذلك غاية معينة فالانتهاء اليها من غير تجاوز لها
مراد في حال الخطاب مع هو من فوائده ومراد المخاطب به وهذا هو نقض
مذهب القائلين بجواز تاخير بيان المجمل ولم يجر ذلك عند احد مجرى
الخطاب العربي بالزنجية فان قالوا ليس يجب ان يبين في حال الخطاب كل مراد
بالخطاب قلنا اصبتم فاقبلوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك وان قالوا
لا حاجة الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة لان ذلك بيان لما لا يجب ان
يفعل وانما يحتاج في هذه الحالة الى بيان صفة ما يجب ان يفعل قلنا
هذا هدم لكل ما تعتمدون عليه في تقبيحكم تاخير البيان لانكم تقولون
البيان لشيء يرجع الى الخطاب لا الامر يرجع الى ازاحة علة المكلف
في الفعل فان كنتم انما تمنعون من تاخير البيان لامر يرجع الى العلة في التمكن
من الفعل فانتم تجيزون ان يكون المكلف في حال الخطاب غير قادر

ولا يتمكن بالآلات وذلك ابلغ في رفع التمكن من فقد العلم بصيغة الفعل
وان كان امتناعا علم الامر يرجع الى وجوب حسن الخطاب والى ان المخاطب
لا بد ان يكون له طريق الى العلم بجميع فوائده فهذا ينقض عمدة الفعل
وغايته لانه طلب حصول المراد وقد جوزتم تاخير بيانها وقلتم بنظير قول
من يجوز تاخير بيان المجمل فقال قد اجمعنا انه تعالى يحسن منه تاخير بيان
المجمل لانه يذهب الى انه يستفيد بالخطاب المجمل بعض فوائده دون
بعض وقد اجزتم مثله فالرجوع الى ازاحة العلة نقض منكم لهذا الاعتبار
كله هذه عبارته بعينها وانما نقلناها بطولها لتضمنها التحقيق
المقام له وجلية فحق يعيد عليه كلامه هيهنا وننقض استدلاله
يعني ما انقضى به دليل خصمه غني محتاجين الى تتمة التقرير فان
مواضع الاستيار على زائرها لا يكاد يخفى على المتامل طريق تغييرها
وسوقها بحيث ينتظم مع محل النزاع واما ثانيا فبالحل وتحقيقه انه
لا ريب في افتقار استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له الى قرينة وان
ذلك هو المائز بين الحقيقة والمجاز فمنع تاخير القرينة عن وقت
الحاجة واما تاخيرها عن وقت التكلم الى وقت الحاجة فلم ينقل على المنع
منه مطلقا من جهة الوضع دليل وما يتخيل من استلزامه الاغراء بالجهل
فيكون قبيحا عقلا مدفوع بان الاغراء انما يحصل حيث ينتفي احتماله
التجوز وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على منع التاخير مطلقا وقد
فرضنا عدمه وقولهم الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان اللفظ مع

اشارة مع ما ذكره الشريف بالنظر ... ان مواضع الاستيار ... فذلك ... التقرير من قبله ... تقرير ... موضع المجمل الى ... السيد لفظ العام المخصص ... في تقرير النقض عليه تامل ... نعرف ...

مع فوات وقت القرينة وتجرده عنها الحمل على الحقيقة لا مطابق لذلك
على هذا انه لا نزاع في جواز تاخير القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز بحيث
لا يخرج به الكلام عن كونه واحدا عرفا ومنه تعقيب الجمل المتعددة المتعاطفة
بالاستثناء ونحوه اذا قام المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل كما
مر تحقيقه ولو كان مجرد النطق باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة لم يجز
ذلك لاستلزامه المحذور الذي يظن في موضع النزاع اعني الاغراء
بالجهل الثاني انا على الظن قد حكموا بجواز اسماع عام المخصوص بادلة العقل
وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه ولم ينقلوا في ذلك
خلافا عن احد وجوز اكثر المحققين كالسيد والمحقق والعلامة
وغيرهم من محققي العامة اسماع العام المخصوص بالدليل ا
السمعي من دون اسماع المخصص مع ان ما ذكروه من التوجيه
للمنع هنا لو تم لاقتضى المنع هناك ايضا لان السامع للعام مجردا
عن القرينة ح يحمله على الحقيقة كما ظن وليست مرادة فيكون اغراء
بالجهل فان اجابوا بانه لا يجوز الحمل على الحقيقة الا بعد التفحص
عن المخصص الذي قرينة التجوز وبعد فرض وجودها لا بد ان يعثر
عليها فيحكم ح بمقتضاها قلنا في موضع النزاع انه لا يجوز الحمل على
غيره حتى يحضر وقت الحاجة وعند ذلك يوجد القرينة فيطلع
المكلف عليها ويعمل بما تقتضيه والعجب من السيد انه تكلم على
المانعين من تاخير بيان المجمل بمثل هذا ولم ينتبه لورود نظيره

عليه حيث قال ومن قوي ما يلزمونه ان يقال لهم اذا جوزتم ان يخاطب
بالمجمل ويكون بيانه في الاصول ويكلف المخاطب بالرجوع الى الاصول
ليعرف المراد فان قالوا يتوقف عن اعتقاد التفصيل ويعتقد في الجملة
انه ممتثل بما يتبين له قلنا اي فرق بين هذا القول وبين قول من جوز
تاخير البيان فاذا قالوا الفرق بينهما انه اذا خوطب وفي الاصول بيانه فهو
متمكن من الرجوع اليها ومعرفة المراد وليس كذلك اذا اخر البيان فانه لا يكون
متمكنا قلنا اذا كان البيان في الاصول فلا بد من زمان يرجع فيه اليها
ليعلم المراد وهو في هذا الزمان قصيرا او طويلا لا يكون الا مكلفا بالفعل
ومامور باعتقاد وجوبه والعزم على ادائه على طريق الجملة من غير
تمكن من معرفة المراد وانما يصح ان يعرف المراد بعد هذا الزمان فقد عاد
الامر الى انه مخاطب بما لا يتمكن في الحال من معرفة المراد به وهذا هو قول
من جوز تاخير البيان ولا فرق في هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره فان
قالوا هذا الزمان الذي اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد فيجري مجرى زمان
مهلة النظر الذي لا يمكن وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك لان زمان
مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن ان يقع المعرفة الكسبية في اقصر منه و
كذلك ان كان البيان في الرجوع الى الاصول لانه تعالى قادر على ان يقرن البيان
الى الخطاب فلا يحتاج الى زمان الرجوع الى تامل الاصول هذا كلامه وليت شعري
كيف غفل عن ورود مثل ذلك عليه فيقال له اذا جوزت اسماع العام المخصوص
من دون اسماع مخصصه لكنه يكون موجودا في الاصول والمخاطب به مكلفا

فالذي يجب ان يعتقد هذا المخاطب الى ان يعرف من الاصول المراد فان قالوا

مكلفا بالرجوع اليها فالذي يجب ان يفهمه المكلف من العام قبل ان يعثر
على المخصص في الاصول فان قلت يتوقف عن اعتقاد احد الامرين بعينه
ويعتقد انه يمتثل العموم ان لم يظهر له المخصص قلنا اما الفرق بين هذا
وبين ما قلناه من جواز تاخير البيان فان قلت الفرق بينهما وجود
القرينة وتمكنه من الرجوع اليها هناك وانتفاء الامرين في موضع
النزاع قلنا القرينة وان كانت موجودة لكن العلم بها موقوف على
زمان يرجع فيه اليها ففي ذلك الزمان هو مخاطب بلفظ له حقيقة
لم يردها المخاطب به من غير دلالة على انه متجوز وهو الذي نصب
الاشكال عن قبحه فان قلت هذا الزمان مستثنى من البين وانما
يستقبح الخلو عن الدلالة فيما بعده قلنا فاقبل مثل ذلك في موضع
النزاع ويبقى الكلام على ما ادعاه من دلالة العرف على قبح تاخير
القرينة عن حال الخطاب مطلقا مستشهدا بما ذكره من الوجوه الثلثة
فانه يتوجه عليه انا لا نسلم دلالة العرف على القبح في الكل نعم هي في غير محل
النزاع موجودة ومجرد الاشتراك في مفهوم التجوز لا يقتضي التسوية
في جميع الاحكام واما الوجوه التي استشهد فلا دلالة فيها لان
وقت الحاجة في الوجه الاول وهو الاخبار عن الفعل المهدد عليه
مقارن للخطاب فلا بد من اقتران البيان به وايضا فحقيقة التهديد
عرفا انما تحصل مع مقارنة قرينة للفظ فالقبح الناشي من تاخير
القرينة انما هو باعتبار عدم تحقق مسمى التهديد المطلوب

حصوله لا بمجرد كونه تاخيرا والوجه الثاني ان فرض وقت الحاجة فيه
متاخرا منعنا قبح التاخير فيه وان فرضه مقارنا للخطاب سلمناه ولا
يجديه والوجه الثالث ليس من محل النزاع في شيء لانه من قبيل الا
ولبس لها وقت حاجة يتصور التاخير اليه فيجب اقتران القرينة فيها
بالخطاب قضاء العرف بذلك فيها اذ انضمام ان تجريدها عن
القرينة المبينة للمراد منها حال العدول عن موضعها يصيرها
كذبا على ما هو التحقيق في تفسيره من عدم المطابقة للخارج وقبحه
معلوم ومن هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثاني فانا لا نسلم انه
بالتاخير يكون قد دل على الشيء بخلاف ما هو به قوله لان لفظ
العموم مع تجريده الخ قلنا مسلم ولكن لا بد من بيان محل التجريد فان
جعلتموه وقت الخطاب فمم لانه هو المدعى وان كان ما بينه
وبين وقت الحاجة فسلم ولا ينفعكم قوله فاذا خاطب بمطلق الاية
من ان يكون دل به على الخصوص قلنا هو لم يدل به فقط على
الخصوص بل مع القرينة التي ينصبها على ذلك حيث لا يستقل واحد
منهما بالدلالة عليه ولا يلزم من عدم صلاحيته للدلالة مجردا
عنها مع انضمام القرينة والا لانتفى المجاز راسا ومن المعلوم
ان اللفظ لا دلالة له بمجرده على المعنى المجازي قوله حضور زمان
الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ قلنا ما المانع من تاثيره بمعنى
انه ينقطع به احتمال عروض التجوز فيحمل اللفظ على حقيقته ان لم يكن

ان لم تكن قد وجدت القرينة والا فعلى المجاز واي بعد في هذا التاثير
وانتم تقولون بمثله في زمان الخطاب الا انكم تجوزون التجوز ما دام المتكلم
مشغولا بكلامه او لحصوله فاذا انقطع لا يتجه للسامع الحكم بارادة الشيء
اللفظ عند انتهائه تبيين الحال اما بنصب القرينة فالمجاز واما بعدمها
فالحقيقة فعلم ان الدلالة عندنا وعندكم انما تستقر بعد مضي زمان
واختلافه بالطول والقصر لا يجوز انكار اصل التاثير وبهذا يتضح
فساد قوله وذلك قائم قبل وقت الحاجة لظهور منع قيامه بعد ما علمت
من جواز التجوز قبله وعدمه بعده كما يقول هو في وقت الخطاب فيجيء
الاحتمال المنافي لقيام الدلالة قبل وينتفي فتحصل الدلالة من بعد
قوله على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا الخ قلنا
ونحن لا نجيز التاخير الا فيما يتضمن التكليف اعني الانشاء لانه الذي يعقل
فيه وقت الحاجة واما ما عداه من الاخبار فلا بد من اقتران بيان
المجاز فيها بها كما بيناه واما جواب الثالث فواضح لا يكاد يحتاج الى
البيان لان فرض الفائدة في الخطاب بالمجمل يقتضي مثله في العام اذ تغيا
ان يسمى مجملا في المعنى وهو غير ضائر ولا فيه خروج عن القول
بكونه موضوعا للعموم وما ذكره من الرجوع الى القول بالوقف لا وجه
له فان التوقف فيما قبل وقت الحاجة بمنزلة التوقف الى كمال الخطاب
ومن المعلوم ان ذلك لا يعد وقفا والتفرقة فيما بعد الحاجة جلية

لان الخصوص عندنا محتاج الى القرينة فيدور فيما يكون العموم او هل الوقف
يقولون بان المحتاج الى القرينة هو العموم فان الخصوص متيقن الارادة
على كل حال واعلم **المطلب الخامس في الاجماع** اصل الاجماع يطلق لغة
على معنيين احدهما العزم وبه قوله تعالى فاجمعوا امركم اى اعزموا وثانيهما
الاتفاق وقد نقل في الاصطلاح الى اتفاق خاص هو اتفاق من يعتبر
قوله من الامة في الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية والحق
امكان وقوعه والعلم به وحجيته وللناس خلاف في المواضع الثلثة
فزعم قوم منهم انه محال واحال آخرون العلم به مع تجويز وقوعه ونفى
ثالث حجيته معترفا بامكان الوقوع والعلم والكل باطل والذاهب
شاذ وحججه ركيكة واهية فهي بالاعراض عنها اجدر والاعراض
عن حكايتها والجواب عنها اليق وقد وقع الاختلاف بيننا وبين من
وافقنا على الحجية من اهل الخلاف في مدركها فانهم اتفقوا الى ذلك
وجوها من العقل والنقل لا يجدي طائلا ومن شاء ان يقف عليها
فليطلبها من مظانها اذ ليس في التعرض لنقلها كثير فائدة ونحن لما ثبت
عندنا بالادلة العقلية والنقلية كما حقق مستقصى في كتب
اصحابنا الكلامية ان زمان التكليف لا يخلو عن امام معصوم حافظ
للشرع يجب الرجوع الى قوله فيه فمتى اجتمعت الامة على قول كان
داخلا في جملتها لانه سيدها والخطاء مامون على قوله فيكون ذلك

ذلك الاجماع حجة فحجية الاجماع في الحقيقة عندنا انما هي باعتبار
كشفه عن الحجة التي هي قول المعصوم والى هذا المعنى اشار المحقق
حيث قال بعد بيان وجه الحجية على طريقنا وعلى هذا
فالاجماع كاشف عن قول الامام لا ان الاجماع حجة في نفسه من حيث
هو اجماع عندنا انتهى ولا يخفى عليك ان فائدة الاجماع تعدم عندنا
اذا علم الامام بعينه نعم يتصور وجودها حيث لا يعلم بعينه
ولكن يعلم كونه في جملة المجمعين ولا بد في ذلك من وجود من لا
يعلم اصله ونسبه في جملتهم اذ مع علم اصل الكل ونسبهم يقطع
بخروجه عنهم ومن هنا يتجه ان يقال ان المدار في الحجية على العلم
بدخول المعصوم في جملة القائلين من غير حاجة الى اشتراط
اتفاق جميع المجتهدين او اكثرهم لا سيما معروفي الاصل والنسب
قال المحقق في المعتبر واما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم
فلو خلا المائة من فقهائنا عن قوله لما كان حجة ولو حصل في اثنين
لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغتر اذن
بمن يتحكم فيدعي الاجماع باتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب
مع جهالة قول الباقين الا مع العلم القطعي بدخول الامام
في الجملة هذا كلامه وهو في غاية الجودة والعجب من غفلة جمع
من الاصحاب عن هذا الاصل وتساهلهم في دعوى الاجماع
عند احتجاجهم به للمسائل الفقهية كما حكاه ره حتى جعلوه عبارة

عن مجرد اتفاق الجماعة من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه
الاصطلاح من غير قرينة جلية ولا دليل على الحجية معتد به وما اعتذر
به عنهم الشهيد ره في الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر
حين دعوى الاجماع بالمخالف او بتاويل الخلاف على وجه يمكن مجا[illegible]
لدعوى الاجماع وان بعد او ارادتهم الاجماع على روايته بمعنى تدوينه
في كتبهم منسوبا الى الائمة ع لا يخفى عليك ما فيه فان تسميته
اجماعا لا يدفع المناقشة التي ذكرناها وهي العدول عن المعنى المصطلح
المقرر في علم الاصول من غير اقامة قرينة على ذلك هذا مع ما فيه
من الضعف لانتفاء الدليل على حجية مثله كما سنذكره واما عدم
عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع فاوضح حالا في الفساد من ان
يبين وقريب منه تاويل الخلاف فانك تراه في مواضع لا يكاد تناولها
يد التاويل وبالجملة فالاعتراف بالخطاء في كثير من المواضع اخف من
ارتكاب الاعتذار ولعل هذا منها والله اعلم اذا عرفت هذا فهنا
فوائد الاولى الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا
هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بالامام كيف
وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون
قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى
في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا
الى نقل متواتر او احاد حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد

فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشهيد ره من الشهرة واما الزمان
السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور الائمة ع وامكان العلم
باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم به بطريق التتبع والى مثل
هذا نظر بعض اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة
حصول الاجماع الا في زمان الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم
باسرهم على التفصيل واعترض عليه العلامة بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها
جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع
وتظافر الاخبار عليه وانت بعد الاحاطة بما قررناه خبير بوجه اندفاع
هذا الاعتراض عن ذلك القائل لان ظاهر كلامه ان الوقوف على الا
الاجماع والعلم به ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقا
وكلام العلامة انما يدل على حصول العلم به بطريق النقل كما يصرح به
قوله اخيرا علما وجدانيا حصل بالتسامع وتضافر الاخبار الثانية قال
الشهيد ره في الذكرى اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس باجماع
قطعا وخصوصا مع علم العين لا يعلم ان الباقي موافقون ولا يكفي عدم
علم خلافهم فان الاجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف وهل هو حجة
مع عدم متمسك ظاهر من حجة نقلية او عقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم
عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر
بالدليل عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة
انما تؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس

للجزم بعدم دخول الامام ع ومع عدم علم العين صح

الخطاء يأمنون على الظنون الثالثة حكى فيها ايضا عن بعض الاصحاب
الحاق المشهور بالمجمع عليه واستقربه ان كان مراده الحاقه في الحجية
لا في كونه اجماعا واحتج له بمثل ما قاله في الفتوى التي لا يعلم لها مخالف
وبقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر
تدوينها او الفتوى بها ام لا ويضعف بنحو ما ذكرناه في الفتوى وبان
الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ره لا
الواقعة بعده واكثر ما يوجد مشهورا في كلام الاصحاب حدث بعد
زمان الشيخ ره كما نبه عليه والدي ره في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية
الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ
كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن
ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ
ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها
الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال الوالد ره وممن
اطلع على هذا الذي بينته وحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل
المحقق سديد الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين ابن طاوس ره
وجماعة قال السيد في كتابه المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي
الصالح ورام ابن ابي فراس قدس الله روحه ان الحمصي حدثه انه لم يبق للامامية
مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيب ذلك والآن فقد
ظهر ان الذي يفتى به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين

كلام العلماء

المتقدمين اصل اذا اختلف اهل العصر على قولين لا يتجاوزونهما فهل
يجوز احداث قول ثالث خلاف بين اهل الخلاف ومثلوا له بامثلة منها ان يطأ
المشتري البكر ثم يجد بها عيبا فقيل الوطي يمنع الرد وقيل بل يردها مع ارش
النقصان وهو تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالقول بردها مجانا قول
ثالث ومنها فسخ النكاح بالعيوب المخصوصة قيل يفسخ بها كلها
وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق وهو القول بانه يفسخ في البعض
دون البعض قول ثالث ومحققوهم على التفصيل بانه ان كان الثالث
يرفع شيئا متفقا عليه فممنوع والا فلا فالاول كمسألة البكر للاتفاق
على انها لا ترد مجانا والثاني كمسألة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه
وافق في كل مسألة مذهبا وهذا التفصيل جيد على اصولهم لانه في صورة
المنع اذا رفع مجمعا عليه يكون قد خالف الاجماع فلم يجز وفي صورة الجواز لم يخالف
اجماعا ولا مانع سواه فجاز والمتجه على اصولنا المنع مطلقا لان الامام
في احدى الطائفتين فرضا قطعا فالحق مع واحدة منهما والاخرى على خلافه
واذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة كذلك بطريق اولى وهكذا
القول فيما زاد اصل اذا لم تفصل الامة بين مسألتين فان نصت
على المنع من الفصل فلا اشكال وان عدم النص فان كان بين المسألتين
علاقة بحيث يلزم من العمل باحدهما العمل بالاخرى لم يجز الفصل
كما في زوج وابوين وامرأة وابوين فمن قال للام ثلث اصل التركة قال
في الموضعين ٢ الا ابن سيرين فانه فصل وان لم يكن بينهما علاقة قال

ومن قال ثلث الباقي قال في الموضعين ٢

قوم يجوز الفصل بينهما والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز لان
الامام مع احدى الطائفتين قطعا ولازم ذلك وجوب متابعته
في الجميع وهذا كله واضح اصل اذا اختلف الامامية على قولين
فان كانت احدى الطائفتين معلومة النسب ولم يكن الامام احدهم
كان الحق في الطائفة الاخرى وان لم تكن معلومة النسب فان كان مع
احدى الطائفتين دلالة قطعية توجب العلم وجب العمل على قولها
لان الامام معها قطعا وان لم يكن مع احدهما دليل قاطع فالذي
حكاه المحقق عن الشيخ التخيير في العمل بايهما شاء وعزى الى بعض
الاصحاب القول باطراح القولين والتماس دليل من غيرهما ثم نقل عن
الشيخ ره تضعيف هذا القول بانه يلزم منه اطراح قول الامام قال
وبمثل هذا يبطل ما ذكره لان الامامية اذا اختلفت على قولين فكل
فكل طائفة توجب العمل بقولها وتمنع من العمل بالقول الاخرى فلو
تخيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم قلت كلام المحقق هنا جيد
والذي يسهل الخطب علمنا بعدم وقوع مثله كما تقدمت الاشارة
اليه فائدة قال المحقق اذا اختلف الامامية على قولين فهل يجوز اتفاقهما
بعد ذلك على احد القولين قال الشيخ ره ان قلنا بالتخيير لم يصح
اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك يدل على ان القول الآخر باطل وقد
قلنا انهم مخيرون ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير في كل الازمنة
مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد وعلى هذا الاحتمال يصح الاجماع

الاجماع بعد الاختلاف كلام المحقق هنا كالسابق في غاية الحسن
والوضوح اصل اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد بناء على
كونه حجة فصار اليه قوم وانكره آخرون والاقرب الاول لنا ان دليل
حجية خبر الواحد كما ستعرفه يتناوله بعمومه فيثبت به كما يثبت
غيره احتج الخصم بان الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد
وجوابه منع الكلية الثانية فان السند اعني كلام المعصوم من
اصول الدين ايضا وقد قبل فيه خبر الواحد فائدة ان الاولى الابد لحال
الاجماع من ان يكون علمه باحدى الطرق المفيدة للعلم واقلها الخبر
المحفوف بالقرائن فلو انتفى العلم ولكن كان وصوله باخبار من تقبل
اخباره لكونه حجة وجب لبيان حقيقة امر التدليس لان ظاهر الحكاية
الاستناد الى العلم والفرض استنادها الى الرواية فترك البيان تدليس
وبالجملة فحكم الاجماع حيث يدخل في حيز النقل حكم الخبر فيشترط في قبوله
ما يشترط هناك ويثبت له عند التحقيق الاحكام الثابتة له حتى حكم
التعادل والترجيح على ما يأتي بيانه في موضعه وان سبق الى كثير من الاوهام
خلاف ذلك فانه ناش من قلة التامل وحينئذ فقد يقع التعارض بين
اجماعين منقولين او اجماع وخبر فيحتاج الى النظر في وجوه الترجيح فيقدم
ان يكون هناك شيء منها والا حكم بالتعادل وربما يستبعد حصول
التعارض بين الاجماع المنقول والخبر من حيث احتياج الخبر الآن الى
تعدد الوسائط في النقل وانتفائه مثله في الاجماع وسياتي ان

والانه يصير بذلك مرسلا فيخرج
عن الحجية بالنسبة الى غيره
ممن ليس له علم بحال الخبر صح

قلة الوسائط من جملة وجوه الترجيح ويندفع بان هذا الوجه
وان اقتضى ترجيح الاجماع على الخبر الا انه معارض في الغالب بقلة الضبط
في نقل الاجماع من المتصدين لنقله بالنسبة الى نقل الخبر والنظر
في باب الترجيح الى وجه من وجوهها مشروط بانتفاء ما يساويه
او يزيد عليه في الجانب الاخر كما ستعرفه الثانية قد علمت ان بعض
الاصحاب استعمل لفظ الاجماع في المشهور من غير قرينة في كلامه
على تعيين المراد فمن هذا شانه لا يعتد بما يدعيه من الاجماع الا
ان يبين ان المراد به المعنى المصطلح وما اظنه واقعا اللهم الا ان
يذهب ذاهب الى مساواة الشهرة للاجماع في الحجية كما اتفق كذلك
فلا حرج عليه في الاعتداد به وذلك ظاهر المطلب السادس في الاخبار
اصل ينقسم الخبر الى متواتر وآحاد فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد
بنفسه العلم بصدقه ولا ريب في امكانه ووقوعه ولا عبرة بما حكي
من خلاف بعض ذوي الملل الفاسدة في ذلك فانه بهت ومكابرة
لانا نجد العلم الضروري بالبلاد النائية والامم الخالية كما نجد العلم
بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذلك الا بالاخبار قطعا
وقد اوردوا عليه شكوكا منها انه يجوز الكذب على كل واحد من
المخبرين فيجوز على الجملة اذ لا ينافي كذب واحد كذب الاخر قطعا
ولان المجموع مركب من الآحاد بل هو نفسها فاذا فرض كذب كل
واحد فقد كذب الجميع ومع وجوده لا يحصل العلم ومنها انه يلزم

البهت بالضم الكذب والباطل وبالفتح التحير كذا صح

يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى وعيسى عليهما السلام انه قال
لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله فيكون باطلا ومنها انه كاجتماع
الخلق الكثير على اكل طعام واحد فانه ممتنع عادة ومنها ان حصول العلم
به يؤدي الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير بالشيء وجمع كثير
بنقيضه وذلك محال ومنها انه لو افاد العلم الضروري لما فرقنا بين ما يحصل
منه كما مثلتم به وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا اذا عرضنا
على انفسنا وجود الاسكندر مثلا وقولنا الواحد نصف الاثنين
فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة ومنها ان الضروري يستلزم
الوفاق فيه وهو منتف لمخالفتنا وكل هذه الوجوه مردودة اما اجمالا
فلانها تشكيك في الضروري فهي كشبهة السوفسطائية فلا تستحق
الجواب واما تفصيلا فالجواب عن الاول انه قد يخالف حكم الجملة حكم
الآحاد فان الواحد جزء العشرة وهو بخلافها والعسكر متألف
من الاشخاص وهو يغلب ويفتح البلاد دون كل شخص على انفراده
وعن الثاني ان نقل اليهود والنصارى لم يحصل بشرائط التواتر فلذلك
لم يحصل وعن الثالث انه قد علم وقوعه والفرق بينه وبين الاجتماع العلم ح
على الاكل وجود الداعي بخلاف اكل الطعام الواحد وبالجملة فوجود
العادة هنا وعدمها هناك ظاهر وعن الرابع ان تواتر النقيضين محال
عادة وعن الخامس ان الفرق الذي نجده بين العلمين انما هو باعتبار
كون كل واحد منهما نوعا من الضروري وقد يختلف انواعها بالسرعة وعدمها

لكثرة استيناس العقل باحدهما دون الاخر وعن السادس ان الضروري
لا يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة القليلة اذا
عرفت هذا فاعلم ان حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرائط
بعضها في المخبرين وبعضها في السامعين فالاول ثلثة الاول ان يبلغوا
في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطؤهم على الكذب الثاني
ان يستند علمهم الى الحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا
الثالث استواء الطرفين والواسطة اعني بلوغ جميع طبقات
المخبرين في الاول والاخر والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر والثاني
امران الاول ان لا يكونوا عالمين بما اخبر واعليه اضطرارا لاستحالة
تحصيل الحاصل الثاني ان لا يكون السامع قد سبق لشبهة او تقليد
الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط ذكره السيد المرتضى رض عنه
وهو جيد وحكاه عنه جماعة من الجمهور ساكتين عليه قال السيد
اذا كان هذا العلم يعني الحاصل من التواتر مستندا الى العادة وليس
بموجب عن سبب جاز في شروطه الزيادة والنقصان بحسب ما يعلم الله
من المصلحة وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يبقى لنا اي فرق بين خبر
البلدان واخبار الواردة بمعجزات النبي سوى القران كحنين الجذع
وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وما اشبه ذلك واي فرق
ايضا بين خبر البلدان وخبر نص الجلي على امير المؤمنين عم الذي ينفرد
الامامية بنقله والا احتجنا ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اخبر

اخبرتموه في اخبار البلدان وقد اشترط بعض الناس ههنا شروطا
اخر ظاهر الفساد في الاضراب عنها احرى فائدة قد تكثر الاخبار في الوقايع
وتختلف لكن يشتمل كل واحد منها على معنى مشترك بينها بجهة
التضمن او الالتزام فيحصل العلم بذلك القدر المشترك ويسمى المتواتر من جهة
المعنى كالوقايع امير المؤمنين عم في حروبه من قتله في غزاة بدر كذا وفعل
في احد كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك
منه وان كان لا يبلغ شيء من تلك الجزئيات درجة القطع اصل وحد
الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر سواء كثرت رواته ام قلت وليس
شانه افادة العلم بنفسه نعم قد يفيده بانضمام القرائن اليه وزعم
قوم انه لا يفيد وان انضمت اليه القرائن والاصح الاول لنا انه لو
اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ وجنازة
وخروج المخدرات على حال منكر وخروج الملك على حال غير معتاد
من دون موت مثله وكذلك الملك واكابر مملكته فانا نقطع بصحة
ذلك الخبر ونعلم به موت الولد نجد ذلك من انفسنا وجدانا
ضروريا لا يتطرق اليه الشك وهكذا حالنا في كل ما يوجد من
الاخبار الذي يحتف بمثل هذا القرائن بل بما دونها وانا لنجزم بصحة
مضمونها بحيث لا يتخالجنا في ذلك ريب ولا يعترينا فيه شك احتج
المخالف بوجوه احدها انه لو حصل العلم به لكان عاديا اذ لا عقلي
ولا ترتب الا باجراء الله عادته بخلق شيء عقيب اخر ولو كان عاديا

لاطرد وانتفاء اللازم يبين الثاني انه لو افاد العلم لادى الى تناقض
المعلومين اذ لحصل الاخبار على ذلك الوجه بالامرين المتناقضين
فان ذلك جائز واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع
والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث انه لو حصل
العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف
الاجماع والجواب اما عن الاول فبالمنع من انتفاء اللازم في
الثاني فبانه اذا حصل في قضية الاطراد في مثله فانه لا يخرج عن العلم واما عن الثالث فبالتزام
امتنع ان يحصل مثله في نقيضها التخطئة ولو وقع لم يجز مخالفته بالاجتهاد والاجماع المدعى
عادة واما عن الثالث صح على خلاف في ذلك ظاهر الفساد وما يجري من خبر الواحد من القرائن
المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلا ولا نعرف في ذلك من الاصحاب
ح فانه لم يقع في الشرعيات صح مخالفا سوى ما حكاه المحقق عن ابن قبة ويعزى الى جماعة من اهل
الخلاف وكيف كان فهو بالاعراض عنه حقيق وهل هو واقع
او لا اختلف بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى
وابي المكارم ابن زهرة وابن البراج وابن ادريس الى الثاني وصار
جمهور المتاخرين الى الاول وهو الاقرب وله وجوه من الادلة الاول
قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين و
لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون دلت هذه الاية
على وجوب الحذر على القوم عند انذار الطوائف لهم وهو محقق
بانذار كل واحد من الطوائف واحدا من القوم حيث اسند الانذار

الانذار الى ضمير الجمع العائد الى الطوائف وعلقه باسم الجمع
اعني القوم ففي كليهما اريد المجموع ومن البين تحقق هذا المعنى
مع التوزيع بحيث يختص بكل بعض من القوم بعض من الطوائف
قل او كثر ولو كان بلوغ التواتر شرط القبول والتنذر بكل واحد
من قومهم او لينذر البعض الذي يحصل به التواتر كل واحد من القوم
او ما يؤدي هذا المعنى فوجب الحذر عليهم بالانذار الواقع على
الوجه الذي ذكرناه دليل على وجوب العمل بخبر الواحد فان قيل
من اين علم وجوب الحذر وليس في الاية ما يدل عليه فان امتناع
حمل كلمة لعل على معناها الحقيقي باعتبار استحالته على الله تعالى
يوجب المصير الى اقرب المجازات اليه وهو مطلق الطلب لا الايجاب
قلنا قد بينا فيما سبق انه لا معنى لجواز الحذر او ندبه لانه ان حصل
المقتضي له وجب والا لم يحسن فطلبه دليل على حسنه ولا يحسن
الا عند وجود المقتضي وحيث يوجد يجب فالطلب له لا يقع الا على
وجه الايجاب على ان ادعاء كون مطلق الطلب اقرب المجازات [illegible]
في موضع النظر فان قيل وجوب الحذر عند الانذار لا يصلح بمجرده
دليلا على المدعى لكونه اخص منه فان الانذار هو التخويف وظاهر
ان الخبر اعم منه قلت [illegible] الانذار هو الابلاغ ذكره الجوهري قال
ولا يكون الا في التخويف وهو قريب من ذلك في الجمهرة والقاموس
والعرف هو افقه ايضا ولا ريب ان عمدة الاحكام الشرعية الوجوب

والتحريم وما يرجع بنوع من الاعتبار اليهما وهما لا ينفكان عن التخويف
فان الواجب يستحق العقاب تاركه والحرام يستوجب المؤاخذة فاعله
واذا انتهضت الآية بالدلالة على قبول خبر الواحد فيهما فالخطب
فيما سواهما اسهل اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء مع انه يمكن
ادعاء الدلالة على القبول فيما عداهما بلحن الخطاب فان قيل ذكر التفقه
في الآية يدل على ان المراد بالانذار الفتوى وقبول الواحد فيها موضع
وفاق قلت هذا موقوف على ثبوت عرفية المعنى المعروف بين الفقهاء
والاصوليين للتفقه في زمان النبي صلى الله عليه وآله على الوجه المعتبر لتحمل
الخطاب عليه واني لكم باثباته ومعناه اللغوي مطلق التفهم فيجب حمله عليه
لاصالة بقائه حتى يعلم النقل عنه ولم يثبت حصوله في ذلك
العصر الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة
انه سبحانه علق وجوب التثبت على مجيء الفاسق فينتفي عند
انتفائه عملا بمفهوم الشرط فاذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق
فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه
اسوء حالا من الفاسق وفساده بين وما يقال من ان دلالة المفهوم
ضعيفة مدفوع بان الاحتجاج مبني على القول بحجيته فيكون حينئذ
من جملة الظواهر التي يجب التمسك بها الثالث اطباق قدماء الاصحاب
الذين عاصروا الائمة عليهم السلام واخذوا عنهم وقاربوا عصرهم على رواية
اخبار الآحاد وتدوينها والاعتناء بحال الرواة والتفحص

الحمل صح

اي ولم يحصل معناه الفقهي في هذا العصر لكن حصل بعده المفتي. منه

اي علق بوظهور هذا الخبر

عن المقبول والمردود والبحث عن الثقة والضعيف واشتهار
ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار وفي زمن امام بعد امام
ولم ينقل عن احد منهم انكار ذلك او مصير الى خلافه ولا روي
عن الائمة عليهم السلام حديث يضاده مع كثرة الروايات عنهم في فنون
الاحكام قال العلامة في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم
لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد المروية عن
الائمة والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على
قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت
لهم وقد حكى المحقق ره عن الشيخ سلوك هذا الطريق في الاحتجاج
للعمل باخبارنا المروية عن الائمة مقتصرا عليه فادعى الاجماع
على ذلك وذكر ان قديم الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا بصحة
ما افتى به المفتي منهم عولوا على المنقول في اصولهم المعتمدة وكتبهم
المروية فيسلم له خصمه منهم الدعوى في ذلك وهذه سجيتهم
من زمن النبي الى زمن الائمة عليهم السلام فلولا ان العمل بهذه الاخبار جائز
لانكروه وتبرؤا من العمل به ووافقونا على اهل الخلاف احتجوا
بمثل هذه الطريقة ايضا فقالوا ان الصحابة والتابعين اجمعوا
على ذلك بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد
وعملهم به في الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر
ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد والا لنقل

اي التواعد

اي حجيتهم

الطبيعة التطبيق والحلّ

وذلك يوجب علم العادي باتفاقهم كالقول الصريح الرابع ان باب العلم
القطعي بالاحكام الشرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب
اهل البيت ع في نحو زماننا منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد
غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع
من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة لا يفيد
غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة واذا تحقق انسداد باب العلم
في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن
اذا كان لجهات متعددة تتفاوت بالقوة والضعف فالعدول
عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد
يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم
العمل بها لا يقال لو تم هذا الدليل لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة
العدل الواحد او دعواه ظن اقوى من الظن الحاصل بشهادة العدلين
ان يحكم بالواحد او بالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم
في الشهادة منوطا بالظن بل بشهادة العدلين فينتفي بانتفائها وكذا
الفتوى والاقرار فهي كما اشار اليه المرتضى في معنى الاسباب والشروط
الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المعلقة
بها بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن
لان الحكم المستفاد من الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة
مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بماله ظاهر وهو يريد خلافه

خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر سلمنا لكن ذلك الظن
مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل
لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر
مخصوص بالموجودين في زمان الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تاخر انما
هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وحينئذ
فمن الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدل على ارادة
خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل
الاعتماد في تعريفنا سائرها على الامارات المفيدة للظن القوي
وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم
ويستوي حينئذ الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره
بالنظر الى كما انا طه التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب
متوجها الينا وقد بينا خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة
الدالين على المشاركة في التكاليف المستفادة من ظاهر الكتاب بغير
صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الاتية المفيدة للظن الراجح
بان التكليف بخلاف ذلك الظاهر ومثله يقال في البراءة الاصلية لمن
التفت اليها نحو ما ذكر اخيرا في ظاهر الكتاب حجة القول الاخر عموم قوله
ولا تقف ما ليس لك به علم فانه نهي عن اتباع الظن وقوله تعالى ان
يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك من الايات
الدالة على ذم اتباع الظن والنهي والذم دليل الحرمة وهي تنافي

الوجوب ولا اشك ان خبر الواحد لا يفيد الا الظن وما ذكره السيد
في جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد
وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا
لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون
الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل
عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملؤا الطوامير وسطروا
الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم
من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول
ان يتعبد الله تعالى بالعمل بالاخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم
في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره
وقال في المسئلة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه يتبين في
جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف
للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان
ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من
شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وكلام في الذريعة على التعلق
بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل
باخبار الاحاد من الصحابة المتامرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم
والخروج من جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه
لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى

الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك والجواب عن الاحتجاج بالا
يات ان العام يخص والمطلق يقيد بالدليل وقد وجد كما عرفت على ان الايات النا
هية ظاهرة بحسب السوق في الاختصاص باتباع الظن في اصول الدين لان
الذم فيها للكفار على ما كانوا يعتقدونه والرواية النبوية محتملة لذلك
ايضا ولغيره مما ينافي عمومها او صلاحيتها للتمسك بها في موضع النزاع
لا سيما بعد ملاحظة ما تقرر في خطاب المشافهة ووجه ثبوت حكمه علينا
مع ما علم في الوجه الرابع من الحجة لما مر انا اليه واي اجماع او ضرورة
يقتضي بمشاركتنا لهم في التكليف بتحصيل العلم فيما لا ريب في انسداد
باب العلم به عنا ونحو هذا واضح لمن تدبر وتذكر واما ما ذكره السيد
المرتضى في جوابه اولا ان العلم الضروري بان الامامية تنكر العمل بخبر
الواحد مطلقا غير حاصل لنا الان قطعا واعتمادنا في الحكم بذلك على
نقله لهم ينقض بغرضه اذ لم يصل الينا معه ما يخرجه عن كونه خبرا واحدا
وثانيا ان التكليف بالحكم ليس مما نحن فيه ومعلوم ان تحصيل العلم
القطعي بالحكم الشرعي في محل الحاجة الى العمل بخبر الواحد الان مستحيل
عادة وامكانه في عصره وما قبله من ازمنة ظهور الائمة عليهم السلام لا يجدي
بالنسبة الى من بعده عدم الامكان ولعل الامكان الوجه في معلومية
مخالفة الامامية لغيرهم في هذا الاصل تمكنهم في تلك الاوقات
من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل
من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم ولم نؤثره على العلم وقد اورد

السيد على نفسه في بعض كلامه سؤالا هذا لفظه فان قيل اذا
سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله
واجاب بما حاصله ان معظم باب الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب
ائمتنا عليهم السلام فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه
ولعله الاقل يعول فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان
حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم ومحصله انه اذا امكن تحصيل القطع
باحد الاقوال من طرق ذكرها تعين العمل عليه والا كنا مخيرين
بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين ولا ريب ان ما ادعاه من علم
معظم الفقه بالضرورة وباجماع الامامية امر ممتنع في هذا الزمان واشباهه
فالتكليف فيها بتحصيل العلم غير جائز والاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه
العلم مما لا شك فيه ولا نزاع وقد ذكره في غير موضع من كلامه ايضا ويستوي
فيه الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة للظن في اصل الحجية لاثبات الاحكام
عطف على قوله والاكتفاء بالظن
الشرعية في الجملة كما حققناه واما مع امكان تحصيل العلم فيتوقف العمل بما
لا يفيده على قيام الدليل القطعي عليه ولا حاجة بنا الان الى تحمل مشقة
البحث عن قيام مدح على العمل بخبر الواحد وعدمه مع ان السيد قد اعترف
في جواب المسائل التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع
على صحتها اما بالتواتر واما بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق
رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة
في الكتب بسند مخصوص من طريق الاحاد ويبقى الكلام في التنافي بين

بين ما عزاه الى الاصحاب وبين ما حكيناه عن العلامة في النهاية فانه عجيب
ويمكن ان يقال ان اعتماد المرتضى رض فيما ذكره على ما عهده من كلام اوائل
المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم وقد مرت حكاية
المحقق عن ابن قبة وهو من جملتهم القول بمنع التعبد به قطعا عقلا
وتعويل العلامة على ما ظهر له من كلام الشيخ وامثاله من علمائنا المعتنين
بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في
المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى رض والانصاف
انه لم يتضح من حالهم المخالفة له ايضا اذ كانت الاخبار الاصحاب يومئذ
قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين عم واستفادة الاحكام منهم وكانت
القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم
اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرايه فيه وقد تفطن المحقق
من كلام الشيخ لما قلناه بعد ان حكى عنه في حكايته الخلاف هنا انه
عمل بخبر الواحد اذا كان عدلا من الطائفة المحقة واورد احتجاج
القوم من الجانبين فقال ذهب شيخنا ابو جعفر ره الى العمل بخبر العدل
من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين
انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة عم ودونها
الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا الذي تبين لي
في كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها
غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب

الدائرة بين الاصحاب عملا به ثم اخذ في نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه سابقا
من ان قديم الاصحاب وحديثهم الى اخر ما ذكر هناك وزاد في تقريبه ما لا
حاجة لنا الى ذكره ومما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه
لا ما نسبه العلامة اليه واما اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال
فمن الجائز ان يكون طلبا للتكثر في القرائن وتسهيلا لسبيل العلم بصدق
الخبر لا لما مر في الوجه الثالث من حجة القول الاول وكذا اعتناؤهم
بالرواية فانه محتمل ان يكون رجاء للتواتر او حرصا عليه وعلى هذا
تحمل روايتهم لاخبار اصول الدين فان التعويل على الاحاد فيها غير معقول
وقد طعن بذلك السيد المرتضى على نقلها حيث نقل منهم الاعتماد
عليها ولا حجة له بعد ملاحظة ما ذكرناه وان اقتضى ضعف الحجة
المذكورة من الجهة لما صرنا اليه فان في بقية الوجوه لا سيما الاخير
كفاية ان شاء الله تعالى اصل والعمل بخبر الواحد شرائط كلها
يتعلق بالراوي الاول التكليف فلا تقبل رواية المجنون والصبي
وان كان مميزا والحكم في المجنون وغير المميز ظاهر ونقل الاجماع عليه
من الكل واما المميز فلا نعرف فيه من الاصحاب مخالفا وجمهور اهل
الخلاف على ذلك ايضا ويعزى الى بعضهم القبول قياسا على جواز
الاقتداء به وهو بمكان من الضعف لمنع الحكم في المقيس عليه
اولا وسلمنا لكن الفارق موجود كما يعلم من قاعدتهم في القدوة
ولمنع اصل القياس ثانيا والتحقيق ان عدم قبول رواية الفاسق

الفاسق يقتضي عدم قبوله بطريق اولى لان للفاسق باعتبار التكليف
خشية من الله تعالى ربما منعته عن الكذب والصبي باعتبار علمه بانتفاء
التكليف عنه فلا تحرم عليه الكذب ولا يستحق عليه به العقاب لا مانع له
من الاقدام عليه هذا اذا سمع وروى قبل البلوغ اما الرواية بعد
البلوغ لما سمعه قبله فمقبولة حيث يجتمع غيره من الشرائط لوجود
المقتضي وهو اخبار العدل الضابط وعدم صلاحية ما يقدر
مانعا للمانعية الثاني الاسلام ولا ريب عندنا في اشتراطه لقوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا وهو شامل للكافر وغيره وان قيل
باختصاصه في العرف المتاخر بالمسلم لدل بمفهوم الموافقة
على عدم قبول خبر الكافر كما هو الظاهر الثالث الايمان واشتراطه هو
المشهور بين الاصحاب وحجتهم قوله تعالى ان جاءكم فاسق وحكى
المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر الفطحية ومن ضاهاهم بشرط
ان لا يكون متهما بالكذب محتجا بان الطائفة عملت بخبر عبد الله
ابن بكير وسماعة وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى وبما رواه
بنو فضال والطاطريون واجاب المحقق بانا لا نعلم الى الان ان الطا
ئفة عملت باخبار هؤلاء والعلامة مع تصريحه بالاشتراط في التهذيب
اكثر في الخلاصة من ترجيح قبول روايات فاسدي المذهب وحكى
والدي رحمه الله في فوائده على الخلاصة عن فخر المحققين انه
قال سالت والدي عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول

روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية ولا فسق اعظم من عدم
الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشي من ان ابانا كان من الناووسية
هذا والاعتماد عندي على المشهور الشرط الرابع العدالة وهي ملكة للنفس
تمنعها من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة واعتبار
هذا الشرط هو المشهور بين الاصحاب ايضا وظاهر جماعة من متاخريهم
الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما ذهب اليه بعض العامة ونقل
المحقق عن الشيخ انه قال يكفي كون الراوي ثقة محترزا عن الكذب
في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطائفة على
اخبار جماعة هذه صفتهم ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه الدعوى
ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها
باخبار خاصة ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها ودعوى التحرز
من الكذب مع ظهور الفسق مستبعد وهذا جيد والقول باشتراط الكلام م
العدالة عندي هو الاقرب لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بين
وصفي العدالة والفسق في موضع الحاجة الى اعتبار هذا الشرط
لان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو العدل والا فالفاسق
وتوسط مجهول الحال انما هو بين من علم فسقه او عدالته ولا ريب
ان تقدم العلم بالوصف لا يدخل في حقيقته ووجوب التثبت
في الاية متعلق بنفس الوصف لا بما تقدم تعلق العلم به فمقتضى
ذلك ارادة البحث والتفحص عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول

القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضي
ارادة السؤال والفحص عن جمع هذين الوصفين لا الاقتصار على
من سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤيد كون المراد من الاية هذا المعنى
ان قوله ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تعليل
للامر بالتثبت اي كراهة ان تصيبوا ومن البين ان الوقوع في الندم
لظهور عدم صدق الخبر يحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق
في الواقع حيث لا يحجر معها عن الكذب فلا مدخلية لسبق العلم
بحصولها في ذلك اذا عرفت هذا ظهر لك انه بحسب مقتضى الاية
ح وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع ونفس
الامر فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي بملاحظة نفي
الواسطة اشتراط العدالة وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول
رواية المجهول لانه مبني على توسط الجهالة بين الفسق والعدالة
وقد تبين فساده واما قول الشيخ فلا تعلق له بحديث الواسطة
وانما نظره فيه الى قضية العمل الذي ادعاه ولو نهض دليلا لخصصنا به
عموم ظاهر الاية لكنه مردود بما اشار اليه المحقق وحاصله منع اصل
العمل اولا بمعنى نفي العلم بحصوله فيحتاج مدعيه الى اثباته وبتقدير
التنزل للموافقة على الحصول فيمنع الاحتجاج ثانيا بان عملهم انما
يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا ومن الجائز ان يكون
العمل منوطا بانضمام القرائن اليها لا بمجرد الاخبار ويبقى في المقام اشكال

اشارنا اليه بتقييد نفي الواسطة في صدر الحجة بموضع الحاجة
وتقريره ان انتفاء الواسطة للتقريب الذي ذكرنا انما يتم في من بعد
عهده عن اول زمان التكليف كما هو الغالب والواقع في رواة الاخبار
التي هي محل الحاجة الى هذا البحث فان العادة قاضية بعدم انفكاك
من هو كذلك عن احد الوصفين واما حديث العهد بالتكليف فيمكن في حقه
تحقق الواسطة بان لا يقع منه معصية توجب الفسق ولا تكون له
ملكة تصدق بها العدالة فان ذلك غير ممتنع وح يثبت الواسطة
فلا تقوم الحجة باشتراط العدالة مطلقا وحلّه ان الواسطة المذكورة
وان كانت ممكنة بالنظر الى نفس الامر ولكن العلم بوجودها متعذر
لان المعاصي غير منحصرة في الافعال الظاهرة ولا ريب ان العلم بانتفاء
الباطنة متعذر عادة بدون الملكة سلمنا لكن التعليل الواقع في الاية
لوجوب التثبت عند خبر الفاسق يقتضي ثبوت الحكم عند خبر من لا ملكة
له لمشاركته الفاسق في عدم الحجر عن الكذب فيقوم في قبول خبره
٨٩ احتمال الوقوع في الندم بظهور عدم صدق المخبر على الحد قيامه
في خبر الفاسق وستأتي ان العلة المنصوصة تتعدى الحكم بها الى
كل محل توجد فيه الشرط الخامس الضبط ولا خلاف في اشتراطه
فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون مما يتم به
فائدته ويختلف الحكم بعدمه او يسهو فيزيد في الحديث ما يضطرب
به معناه او يبدل لفظا باخر او يروي عن المعصوم ويسهو عن الواسطة

عن الواسطة مع وجودها الى غير ذلك من اسباب الاختلال فيجب
ان يكون بحيث لا يقع منه كذب على سبيل الخطا غالبا فلو عرض له
السهو نادرا لم يقدح اذ لا يكاد يسلم منه قال المحقق لو كان زوال السهو
اصلا شرطا في القبول لما صح العمل الا عن معصوم من السهو وهو باطل
اجماعا من العاملين بالخبر اصل تعرف عدالة الراوي بالاختبار
بالصحبة المتاكدة والملازمة بحيث تظهر احواله ويحصل الاطلاع
على سريرته حيث يكون ذلك ممكنا وهو واضح ومع عدمه باشتهارها
بين العلماء واهل الحديث وبشهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة
وبالتزكية من العالم بها وهل يكفي فيها الواحد او لا بد من التعدد
قولان اختار اولهما العلامة في التهذيب وعزاه في النهاية الى الاكثر
من غير تصريح بالترجيح وقال المحقق لا يقبل فيها الا ما يقبل في تزكية
الشاهد وهو شهادة عدلين وهذا عندي هو الحق لنا انها شهادة
ومن شانها اعتبار العدد فيها كما هو ظاهر وان مقتضى اشتراط العدالة
اعتبار حصول العلم بها والبينة تقوم مقامه شرعا فتغني عنه وما سوى
ذلك يتوقف الاكتفاء به على الدليل احتج العلامة بان التعديل شرط
للرواية فلا يزيد على مشروطه وقد اكتفي في اصل الرواية بالواحد
وانتصر لهم بعض افاضل المتاخرين فاحتج بعموم المفهوم في اية
ان جاءكم فاسق نظرا الى ان تزكية الواحد داخلة فيه فحيث يكون
المزكي عدلا لا يجب التثبت عند خبره واللازم من ذلك الاكتفاء به

والجواب عن الاول المطالبة بالدليل على نفي الزيادة على الشروط فلا
زاه الامجرد دعوى سلمنا ولكن الشرط في قبول الرواية هو العدالة
لا التعديل نعم هو احد الطرق الى المعرفة بالشرط سلمنا ولكن زيادة
الشرط بهذا المعنى على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة اظهر في الاحكام
الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من ان يبين اذ اكثر شروطها يفتقر
المعرفة بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين والمشروط
يكفي فيه الواحد والعجب من توجيه بعض فضلاء المعاصرين لهذا
الوجه من الحجة بانه ليس في الاحكام الشرعية شرط يزيد على
مشروطه هذا والذي يقتضيه الاعتبار ان التمسك في هذا الحكم
بنفي زيادة الشرط يناسب طريقة اهل القياس وكانه وقع في كلامهم
وتبعهم عليه من غير تامل من ينكر العمل بالقياس ومما ينبه على
ذلك ما وجدته في كلام بعض العامة حكاية عن بعض اهل
منهم ان الاكتفاء بالواحد في تزكية الراوي هو مقتضى القياس
وعن الثاني ان مبنى اشتراط العدالة في الراوي على ان المراد
من الفاسق في الاية من لم هذه الصفة في الواقع فيتوقف قبول
الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة كما بيناه انفا
وانما صرنا الى قبول الشاهدين لقيامهما مقام العلم شرعا وفرض
العموم في الاية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة يؤدي الى
حصول التناقض في مدلولها وذلك لان الاكتفاء في معرفة العدالة

بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء
صفة الفسق ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا
ان مقتضاها توقف القبول على العلم بالانتفاء وهذا تناقض فلا بد
من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة لا يقال ما ذكرتموه وارد على
قبول شهادة العدلين اذ لا علم معها لانا نقول لا لازم من قبول العدلين
تخصيص الاية بدليل فلا محذور فيه وافقنا خارجي بها كيف وتخصيصها لازم وان
على تناولها للاخبار بالعدالة من حيث ان تزكية الشاهد لا يكفي
فيها بالواحد وهذا من اكبر الشواهد على ان النظر في الوجه الاول
انما هو الى القياس كما نبهنا عليه اذا عرفت هذا فاعلم ان طريق معرفة
الجرح كالتعديل والخلاف في الاكتفاء بالواحد واشتراط التعدد
جار فيه والمختار في المقامين واحد **اصل** اختلف الناس في قبول
الجرح والتعديل مجردين عن ذكر السبب فقال قوم بالقبول فيهما وصار
اخرون الى خلافه فاوجبوا ذكر السبب فيهما وفصل ثالث فاوجبه
في الجرح دون التعديل ورابع فعكس واستندوا في هذه الاقوال
الى اعتبارات واهية ووجوه ركيكة لا يجدي في التعرض لذكرها
اعلم في الاصحاب قائلا بشيء منها اذ المتعرض منهم للبحث في هذا الاصل
قليل على ما وصل الينا والذي استوجهه العلامة هنا ان المزكي
والجارح ان كانا عارفين بالاسباب قبل الاطلاق فيهما والا وجب
ذكر السبب فيهما وذهب والدي الى الاكتفاء بالاطلاق فيهما حيث

يعلم عدم المخالفة فيما يتحقق به العدالة والجرح ومع انتفائه يكون القبول
موقوفا على ذكر السبب هذا هو الاقوى ووجهه ظا لا يحتاج ٢ ومنه
يعلم ضعف ما استوجهه العلامة ره اصل اذا تعارض الجرح والتعديل
قال اكثر الناس يقدم الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل
انه لم يعلم فسقا والجارح يقول انا علمته فلو حكمنا بعدالته كان
الجارح كاذبا واذا حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع اولى ما امكن
وهذه الحجة مدخولة ومن ثم قال الشيخ العلامة جمال الدين ابن
طاوس قدس الله روحه انه ان كان مع احدهما رجحان بحكم التدبر ا
الصحيح باعتباره فالعمل على الراجح والا وجب التوقف وما قاله هو
الوجه فائدة (اصل) اذا قال العدل حدثني عدل لم يكف في العمل بروايته
على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد وكذا لو قال العدلان لان ذلك
بناء على اعتبارهما وهو اختيار والدي ره وذهب المحقق الى الاكتفاء
به بل بما دونه حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الا
مامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسق لان
اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسق
المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان
ان يعني نسبته الى الرواة واهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول
هذا كلامه وهو عجيب منه بعد اشتراطه العدالة في الراوي
لان الاصحاب لا ينحصرون في العدول سلمنا لكن التعديل انما يقبل

الى البيان ع

انتفاء معارض صح

يقبل مع عدم الجرح لو انما يعلم الحال مع تعيين المعدل وتسميته
لينظر هل له جارح اولا ومع الابهام لا يؤمن وجوده والتمسك في نفيه
بالاصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواة
وبالجملة فلا بد للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض
حتى يغلب على ظنه انتفائه كما سيجيء التنبيه عليه في العمل بالعام
قبل البحث عن المخصص اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة من
الاصحاب كثيرا من الروايات بالصحة من هذا القبيل لانه في
الحقيقة شهادة بتعديل رواتها وهو بمجرده غير كاف في جواز
العمل بالحديث بل لا بد من مراجعة السند والنظر في حال الرواة
ليؤمن من معارضة الجرح اصل لا بد للراوي من مستند يصح
له من اجله رواية الحديث ويقبل منه بسببه وهو في الرواية عن
المعصوم نفسه ظاهر معروف واما الرواية عن الراوي فلها وجوه اعلاها
السماع من لفظه سواء كان بقراءته في كتابه او باملائه من حفظه ودونه
القراءة عليه مع اقراره به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه ودون
ذلك الاجازة برواية كتاب ونحوه ويحكى عن بعض الناس انكار جواز
الرواية بالاجازة ويعزى الى الاكثر خلافه وهذا البحث غير منقح
في كلام الاصحاب وتحقيق القول فيه ان لجواز الرواية بالاجازة معنيين
وقع الخلاف من بعض اهل الخلاف في كل منهما احدهما قبول الحديث
والعمل به ونقله من المجاز له الى غيره بلفظ يدل على الواقع كان يقول اخبرني

اجازة ونحوه والقول بنفيه في غاية السقوط لان الاجازة في العرف
اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مامون عليها من الغلط والتصحيف
ونحوهما وما هذا شانه لا وجه للتوقف في قبوله والتعبير عنه بلفظ
اخبرني وما في معناه مقيدا بقوله اجازة تجوز مع القرينة فلا مانع
منه ومنزلته منزلة القراءة على الراوي لان الاعتراف اخبار اجمالا
ولم يلتفتوا الى الخلاف في قبوله وانما ذكر بعضهم ان قبوله موضع وفاق
وان خالف فيه من لا يعتد به ثم ان جمعا من الناس اجاز وافي صورة
الاعتراف ان يقول الراوي اخبرني وحدثني ونحوهما من غير تقييد
بقوله قراءة عليه ونحوه والباقون على جوازه مقيدا بما ذكر الا المرتضى ره
فانه منع من استعمال هذه الالفاظ ونحوها فيه وان كانت مقيدة
حيث قال واما قول بعضهم يجب ان يقول حدثني قراءة عليه حتى يزول
الابهام ويعلم ان لفظة حدثني ليست على ظاهرها فمناقضة لان قوله
حدثني يقتضي انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وقوله قراءة
عليه يقتضي نقيض ذلك فكانه نفي ما اثبت وهذا من السيد ره
في غاية الغرابة فانه سد لباب المجازات اذ ما من مجاز الا ومعه قرينة
تعاند الحقيقة وتناقضها واذا كان معنى حدثني ما ذكره فقوله بعد
ذلك قراءة عليه قرينة على انه ليس المراد حقيقة اللفظ بل مجازه
وهو الاعتراف بما قراه عليه تشبيها له بالحديث لما بينهما من المناسبة
في المعنى وقد نقل العلامة ره هذا الكلام عن السيد في النهاية

في النهاية وتنظر فيه قائلا انا نمنع اقتضاء حدثني حال انتظامها الى
لفظة قراءة انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وهو حينئذ وتفصيله
ما ذكرناه واذ قد تبين ضعف ما ذهب اليه السيد واتفاق من عداه من علمائنا
على صحة اطلاق المقيد على القراءة مع الاعتراف فاي مانع من اجراء
مثله في صورة الاجازة والاعتبار فيهما واحد المعنى الثاني لجواز الرواية
بالاجازة تسويغ قول الراوي بها حدثني واخبرني ومما اشبه ذلك
من الالفاظ التي يفيد ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلا وقد عزي
الى جمع من العامة القول به وهو بالاعراض عنه حقيق هذا
ويظهر من العلامة في النهاية انه فهم من كلام السيد المرتضى ره
القول بعدم جواز الرواية بالاجازة مطلقا تفريعا على العمل بخبر الواحد
حيث قال واما الاجازة فلا حكم لها لان ما للمحدث ان يرويه لذلك
اجازه له او لم يجزه وما ليس له ان يرويه يحرم عليه مع الاجازة وفقد
وعبارة السيد هذه وان افهم ظاهرها القول بنفي الجواز على الاطلاق
الا ان التدبر في سابقها ولاحقها يطلع على ان غرضه نفي جواز
الرواية بها بلفظ حدثني واخبرني ونحوه فانه ذكر قبل ذلك في بحث
عرض القراءة على الراوي ان كل من صنف اصول الفقه اجاز ان يقول
من قرا الحديث على غيره ممن قرئ عليه فاقر به حدثني واخبرني
واجروه مجرى ان يسمعه من لفظه ثم قال والصحيح انه اذا قراه
عليه واقر له به انه يجوز ان يعمل به اذا كان ممن يذهب الى العمل بخبر

بخبر الواحد ويعلم انه حديثه وانه سمعه لاقراره له بذلك ولا يجوز
ان يقول حدثني واخبرني لان معنى حدثني واخبرني انه نقل حديثا
واخبر عن ذلك وهذا كذب لم يجز وذكر بعد هذا ان المناولة وهي
ان يشافه المحدث غيره ويقول له في كتاب اشار اليه هذا سماعي
من فلان يجري مجرى ان يقراه عليه ويعترف به الشيخ له في علمه بانه حدثه
قال فان كان ممن يذهب الى العمل باخبار الاحاد عمل به ولا يجوز ان يقول
حدثني ولا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة وقال بعدها
واكثر ما يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث اقتضى ان الاجازة
جارية مجرى ان يقول في كتاب بعينه هذا حدثني وسماعي فيجوز العمل
به عند من عمل باخبار الاحاد فاما ان يروى فيقول اخبرني او حدثني
فذلك كذب وسوق هذا الكلام كله كما ترى يدل على ان نفي حكم
الاجازة انما هو بالنسبة الى خصوص صحة الرواية بلفظة حدثني
ونحوه لا مطلقا وقد حكم بمثل ذلك في القراءة على الراوي كما عرفت فهما
عنده في هذا الوجه سواء وتفاوت عبارته في التادية عن القبول
فيهما حيث صرح بجواز العمل في صورة القراءة وعبر هنا بما يشعر
بنوع شك نظرا منه الى عدم دلالة الاجازة على المعنى المراد دون دلالة
القراءة والامر كما عرفته فظهر ان ما يوهمه ظاهر تلك العبارة
غير مراد فليعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة
الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحو

ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة
مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال ولا مدخل للاجازة
فيه غالبا وانما فائدتها حينئذ بقاء اتصال سلسلة الاسناد بالنبي
والائمة عليهم السلام وذلك امر مطلوب مرغوب اليه للتيمن كما لا يخفى
على ان الوجه في الاستغناء عن الاجازة ربما اتى في غيرها من باقي وجوه
الرواية على ان رعاية التصحيح والامن من حدوث التصحيف وشبهه
من انواع الخلل تزيد في وجه الحاجة الى السماع ونحوه وذلك ظاهر وبقي
في هذا الباب وجوه اخر مذكورة في كتب الفن يعلم حكمها مما ذكرناه فلذلك
آثرنا طي ذكرها على غرة **اصل** يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون
الناقل عارفا بمواقع الالفاظ وعدم قصور الترجمة عن الاصل في افادة
المعنى ومساواتها له في الجلاء والخفاء ولم نقف على مخالف في ذلك من الا
صحاب نعم لبعض اهل الخلاف فيه خلاف وليس له دليل يعتد به وقد دلت
على الجواز وجوه منها ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم قال
قلت لابي عبد الله ع اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد
معانيه فلا باس ومنها ان الله سبحانه قص القصة الواحدة بالفاظ
مختلفة ومن المعلوم ان تلك القصة وقعت اما بغير العربية او بعبارة واحدة
منها وفي ذلك دليل على جواز نسبة المعنى الى القائل وان تغاير اللفظ
اصل اذا ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم ولم يلقه
سواء ترك ذكر الواسطة راسا او ذكرها مبهمة لنسيان او غيره كقوله

عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي قبوله خلاف بين الخاصة والعامة
والاقوى عندي عدم القبول مطلقا وهو مختار المرتضى وقال العلامة في النهاية
الوجه المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن
ابي عمير من الامامية وكلامه في التهذيب خال عن هذه الاستثناء وهو
الوجه لما سنبينه وحكى في النهاية القول بالقبول عن جماعة من العامة
ثم قال وهو قول محمد بن خالد من قدماء الامامية وقال المحقق ره اذا
ارسل الراوي الرواية قال الشيخ ان كان ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة
قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد
الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة عملت عند سلامتها عن المعارض
كما عملت بالمسانيد فمن اجاز احدهما اجاز الاخر هذه عبارة المحقق
بلفظها وهي تدل على توقفه في الحكم حيث اقتصر على نقله عن الشيخ وحجته
من غير اشعار بالقبول والرد لنا ان من شرط القبول معرفة عدالة الراوي
كما تقدم بيانه وهي منتفية في موضع النزاع اذ لم يوجد ما يصلح للدلالة
عليها سوى رواية العدل عنه وهو غير مفيد لانا لا نعلم بالعيان
ان العدل لا يروي الا عن مثله ومع فرض اقتصاره على الرواية عن العدل
فهو انما يروي عمن يعتقد عدالته وذلك غير كاف لجواز ان يكون له
جارح لا يعلمه كما ذكرناه انفا ومع عدم تعيينه لا يندفع هذا الاحتمال
فلا يتوجه القبول ومن هذا يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة في النهاية
من قبول نحو مراسيل ابن ابي عمير مما عرف ان الراوي فيه لا يرسل الا مع

بالمراسيل صح

الا ان العلم بعدالة الواسطة

عدالة الواسطة ان كان مستندا الى اخبار الراوي انه لا يرسل الا
عن الثقة فهو عمل بشهادته على مجهول العين وقد علم حاله وان كان
مستندا الى الاستقراء لمراسيله والاطلاع من خارج على ان المحذوف
منها لا يكون الا ثقة فهذا في معنى الاسناد ولا نزاع فيه والعجب ان العلامة
ذكر في الاحتجاج على مختاره في النهاية ما هذا نصه عدالة الاصل غير
معلومة فصفته اولى بالجهالة ولا يوجب الا رواية الفرع عنه
وليست تعديلا فان العدل قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف فيه
او جرحه ولو عدله لم يصر عدلا لجواز ان يخفى عنه حاله فلا يعرفه
بفسق ولو عينه لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه العدل وهذا الكلام
كما ترى يدل على مخالفته للموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل
مجهول العين بمجرده فتعين ان يكون المستند عنده في ذلك الاستقراء
وحصوله في نهاية البعد على تقديره يخرج عن محل النزاع كما عرفت
واما كلام الشيخ فيرد على اوله ما يرد على العلامة وعلى اخره ان عمل
الطائفة يتوقف التمسك به عندنا على بلوغه حد الاجماع ولا نعلم
حجة القائلين بالقبول مطلقا وجوه منها ان رواية العدل عن الاصل
المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين
حاله لكان ملبسا غاشا وعدالته تنافي ذلك ومنها ان اسناد الحديث
الى الرسول ص يقتضي صدقه لان الاسناد الكذب ينافي العدالة
واذا ثبت صدقه تعين قبوله وذكروا وجوها اخر ردية تركنا

الاصل مجهول صح

نقلها الظهور فسادها والجواب عن هذين الوجهين ظاهر مما حققناه فلا
نطيل بتقريره تتمة ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف
بالايمان والعدالة والضبط وعدمها الى اربعة اقسام يختص كل قسم منها
في الاصطلاح باسم الاول الصحيح وهو ما اتصل سنده الى المعصوم
بنقل العدل الضابط عن مثله في جميع الطبقات وربما يطلق هذا اللفظ
مضافا الى راو معين على ما جمع السند اليه الشرائط وان اختل الاتصال
الى المعصوم وان اعتراه بعد ذلك ارسال او غيره من وجوه الاختلال فيقال
الصحيح فلان عن بعض اصحابنا عن الصادق عم مثلا وقد يطلق على
جملة من الاسانيد جامعة للشرائط سوى الاتصال بالمعصوم محذوفة
للاختصار فيقال مثلا روى الشيخ في الصحيح عن فلان ويقصد بذلك
بيان حال تلك الجملة المحذوفة واكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون
المذكور من رجال السند الى المعصوم بامامي ممدوح من غير معارضة　　الكرتمى ولحصل الثاني الحسن وهو متصل السند صح
ذم مقبول مع ثبوت عدالته في جميع المراتب او بعضها مع كون الباقي
بصفة رجال الصحيح وقد يستعمل على قياس ما ذكر في الصحيح الثالث
الموثق وهو ما دخل في طريقه من ليس بامامي لكنه منصوص على توثيقه
بين الاصحاب ولم يشتمل باقي الطريق على ضعف من جهة اخرى ويسمى
القوي ايضا ويستعمل اللفظ الاول في المعنيين المذكورين في ذينك
القسمين الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلاثة بان
يشتمل طريقه على مجروح بغير فساد المذهب او مجهول ويسمى هذه

هذه الاقسام الاربعة اصول الحديث لان له اقساما اخر باعتبارات
شتى وكلها ترجع الى هذه الاربعة وليس هذا موضع تفصيلها وانما
تعرضنا لبيان الاربعة لكثرة دوران الفاظها على السنة الفقهاء
المطلب السابع في النسخ اصل لا ريب في جواز النسخ ووقوعه
وما يحكى فيهما من الخلاف لا يستحق ان ينظر اليه وجمهور اصحابنا
على اشتراط حضور وقت الفعل المنسوخ سواء فعل او لم يفعل
ووافقهم على ذلك جمع من العامة وحكى المحقق عن المفيد القول بجوازه
قبل حضور وقت الفعل ايضا وهو مذهب اكثر اهل الخلاف والحق الاول
لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي بنفس ما تعلق به الامر وهو
محال لان الامر يدل على كونه حسنا والنهي يقتضي قبحه فاجتماعهما يستلزم
كونه حسنا قبيحا معا وهو ظاهر الاستحالة ولان الفعل الواحد اما حسن
او قبيح فبتقدير ان يكون حسنا امتنع ان يكون النهي عنه قبيحا وبتقدير
ان يكون قبيحا يكون الامر به قبيحا احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى
يمحو الله ما يشاء ويثبت فانه يتناول بعمومه موضع النزاع الثاني
انه امر ابراهيم عم بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل الثالث
ما روي ان النبي ص امر ليلة المعراج بخمسين صلاة ثم راجع الى ان عادت
الى خمس وذلك نسخ قبل وقت الفعل والجواب عن الاول ان المحو
والاثبات معلقان على المشية ولا نعلم انه شاء مثل هذا وعن الثاني　　الرابع ان المصلحة قد تتعلق بنفس
ان ابراهيم عم لم يؤمر بالذبح الذي هو فري الاوداج بل بالمقدمات كما يدل　　الامر والنهي فيجوز الاقتصار عليهما
من دون ارادة الفعل صح

ولو كان ما فعله بعض الفضلا
لكان مصداقا لبعض الرواة

عليه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا وقد سبق بيان ذلك وعن الثالث
المطالبة بصحة الرواية مع ان فيها طعنا على الانبيا بالاقدام على
المراجعة في الاوامر المطلقة وعن الرابع ان الامر والنهي يتبعان
متعلقيهما فان كان حسنا كانا كذلك والا كانا قبيحا على انه لو صح
ذلك لم يكن متعلق الامر اداء فلا يكون مامورا به وينتفي النسخ
ح اصل يجوز نسخ كل من الكتاب والسنة المتواترة والاحاد بمثله
ولا ريب في نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهي بحث لا يعرف فيه من الاصحاب
مخالف وجمهور اهل الخلاف وافقونا فيه وانكره شذوذ منهم وهو ضعيف
جدا لا يلتفت اليه ولا ينسخ الكتاب والسنة المتواترة بالاحاد عند
اكثر العلماء لان خبر الواحد مظنون وهما معلومان ولا يجوز ترك العلم
بالمظنون فذهب شرذمة من العامة الى جوازه وربما نقل بعضهم
الخلاف في الجواز مدعيا ان محله هو الوقوع واما اصل الجواز فموضع وفاق
وامر هذا البحث في ذلك قليل الجدوى فترك الاشتغال بتحقيقه احرى واما
الاجماع فقي جواز نسخه والنسخ به خلاف مبني على الخلاف في ان الاجماع
هل يمكن استقراره قبل انقطاع الوحي او لا قال المرتضى اعلم ان مصنفي
الاصول ذهبوا كلهم الى ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا واعتلوا
في ذلك بانه دليل مستقر بعد انقطاع الوحي فلا يجوز نسخه ولا النسخ به وهذا
القدر غير كاف لان لقائل ان يعترضه فيقول اما الاجماع عندنا فدليل لم تم
غير مستقر في كل حال قبل انقطاع الوحي وبعده واذا ثبت ذلك سقطت

سقطت هذه العلة على ان مذهب مخالفينا في كون الاجماع حجة
يقتضي انه في الاحوال كلها مستقر لان الله تعالى امر باتباع المؤمنين وهذا
حكم حاصل قبل انقطاع الوحي وبعده والنبي ص اخبر على مذاهبهم
بان امته لا تجتمع على خطاء وهذا ثابت في سائر الاحوال واذا كان
الاجماع دليلا على الاحكام كما ان الكتاب والسنة والنسخ لا يتنافى بل الا دلة انما يتناول
الاحكام التي تثبت بها فالمانع من ان يثبت حكم باجماع الامة قبل انقطاع
الوحي ثم ينسخ باية تنزل او يثبت حكم باجماع الامة قبل انقطاع باية
تنزل فينسخ باجماع الامة على خلافه فالاقرب ان يق ان الامة مجمعة
على ان ما يثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به هذا الكلام السيد وحكى
المحقق عن الشيخ بعد ان نقل مضمون كلام السيد انه قال الاجماع
دليل عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي فلا يتحقق النسخ فيما يكون
مستنده العقل ثم حكى عن بعض المتاخرين انه قال الاجماع لا يكون اتفاقا
وانما يكون عن مستند قطعي فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس
الاجماع قال المحقق وفي هذه الوجوه اشكال والذي يجيء على من هنا
انه يصح دخول النسخ فيه بناء على ان الاجماع انضمام اقوال الى قول
لو انفرد لكانت الحجة فيه فجاز حصول مثل هذا في زمن النبي ص
ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية فكان يجب نسخ الحكم
المعلوم من السنة او من القران باقوال يدخل في جملتها قول النبي ص
وهذا الكلام جيد غير انه لا يترتب عليه فائدة مهمة كما لا يخفى

اصل معنى النسخ شرعا هو الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل
الشرعي بدليل اخر شرعي متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم
الاول ثابتا وعلى هذا فزيادة العبادة المستقلة على العبادة ليست نسخا
للمزيد عليه صلوة كانت تلك العبادة او غيرها وهو قول جمهور العلماء
ويعزى الى قوم من العامة القول بان زيادة صلوة على الصلوة الخمس
نسخ لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى وهو ظاهر الفساد واما
العبادة الغير المستقلة فقد اختلف الناس في ان زيادتها هل هي نسخ
اولا والمحققون على انها ان رفعت حكما شرعيا مستفادا من دليل
شرعي كانت نسخا والا فلا وهو الظاهر لما علم من تفسيره وقال الكرخي
ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في الشريعة حتى يصير لو فعل
مستقلا من دون تلك الزيادة لكان عاريا من كل تلك الاحكام الشرعية
التي كانت له او بعضها فهذه الزيادة تقتضي النسخ ومثاله زيادة ركعتين على ركعتين
على سبيل الاتصال قال وانما قلنا ان هذه الزيادة قد غيرت الاحكام
الشرعية لانه لو فعل بعد الزيادة الركعتين على ما كان يفعلهما عليه
اولا لم يكن لها حكم وكانه ما فعلهما ووجب عليه استينافهما الان مع هذه
الزيادة وتاخر ما يجب من تشهد وسلام ومع فقد هذه لا يكون
كل فكل ما ذكرناه يقتضي تغير الاحكام الشرعية بهذه الزيادة وقد
الحق من النسخ موافقة السيد على هذه المقالة واختار هو
ما حكيناه اولا محتجا بان شرط النسخ ان يكون ذلك الحكم مستفادا

وتسليم

ان يكون رافعا بمثل الحكم الشرعي المستفاد بالدليل الشرعي فبتقدير
ان يكون ذلك الحكم مستفادا من العقل لا يكون الرفع له نسخا والا
لكان كل شرع يرفع البراءة الاصلية نسخا وهو باطل ثم ذكر كلام
السيد في الزيادة على الركعتين بطريق السؤال واجاب بانا لا نسلم
ان ذلك نسخ لوجوب ركعتين ولا للتشهد وان كان التغيير
فيهما ثابتا بل بتقدير ان يكون الشرع دل على وجوب تعقيب
التشهد للثانية يلزم ان يكون الامر بتاخيره نسخا للتعجيل له
اذ لم يرفع الدليل الثاني شيئا غير ذلك واما الركعتان فان حكمهما
باق من كونهما واجبتين غاية ما في الباب ان وجوبهما كان منفردا
فصار منضما والشيء لا ينسخ بانضياف غيره اليه كما لا ينسخ وجوب
فريضة واحدة اذا وجب بعدها اخرى واما كونهما لو انفردتا لما
اجزأتا بعد ان كانتا مجزيتين فان الاجزاء لا يعلم من منطوق الدليل
بل بالعقل فلم يكن نسخا ولو علم الاجزاء من نفس الدليل الشرعي لكان
المنسوخ اجزائهما منفردتين لا وجوبهما اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر
هذا الاختلاف يظهر في جواز اثبات الحكم بخبر الواحد بناء على انه
لا ينسخ به الدليل المقطوع به فكل ما ثبت كونه ناسخا لا يجوز اثباته
به وهذا عند التحقيق انه هين كغيره من اثار اكثر مباحث هذا الباب

المطلب الثامن في القياس والاستصحاب **اصل** القياس
هو الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت يسمى اصلا لمعلوم اخر لاشتراكهما

لاشتراكهما في علة الحكم فموضع الحكم الثابت يسمى فرعا والمشترك
جامعا وعلة وهي اما مستنبطة او منصوصة وقد اطبق اصحابنا
على منع العمل بالمستنبطة الا من شذ وحكى اجماعهم فيه غير واحد منهم
وتواترت الاخبار بانكاره عن اهل البيت عليهم السلام وبالجملة فمنعه يعد في ضروريات
المذهب اما المنصوصة ففي العمل بها خلاف بينهم فظاهر المرتضى المنع
منه ايضا وقال المحقق اذا نص الشرع على العلة وكان هناك شاهد حال
يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية
الحكم وكان ذلك برهانا وقال العلامة الاقوى عندي ان العلة اذا
كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة واحتج في النهاية
لذلك بان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف
عنها فاذا نص على العلة عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم فاينما
وجدت وجب وجود المعلول ثم حكى عن المانعين الاحتجاج بان قول
الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة هي الاسكار
وان يكون اسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبرا في العلة
واذا احتمل الامران لم يجز القياس واجاب بالمنع من احتمال اعتبار القيد
في العلة فان تجويز ذلك يستلزم تجويز مثله في العقليات حتى يقال
الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل خاص وهو جسم فالحركة
القائمة بغيره لا يكون علة للمتحركية سلمنا امكان كون القيد معتبرا
في الجملة لكن العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان قول

الاصل والعرض بخصوص الامر الخمر عن ...

قول الاب لابنه لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم يقتضي منعه عن اكل
كل حشيشة تكون سما سلمنا عدم ظهور الغاء القيد لكن دليلكم
انما يتمشى فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا اما لو قال
علة حرمة الخمر هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال ثم اورد الاعتراض
بان الحركة ان عنيتم بها معنى يقتضي المتحركية فهذا المعنى يمتنع فرضه
بدون المتحركية وان عنيتم بها امرا اخر بيانا فيه ذلك الاحتمال فهناك
نسلم انه لا بد في ابطاله من دليل منفصل قولكم العرف يقتضي الغاء
القيد قلنا ذلك للعرف بالقرينة وهي شفقة الاب المانعة من تناول
المضر فلم قلتم انه في العلة المنصوصة كذلك قولكم لو صرح بان العلة هي
اسكار انتفى ذلك الاحتمال قلنا في هذه الصورة يستلزم الاسكار
الحرمة اينما وجد لكنه ليس بقياس لان العلم بان الاسكار من حيث
هو اسكار يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم في كل
محاله ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متاخرا عن العلم بالبعض
فلم يكن جعل البعض فرعا والاخر اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا
قياسا وقال بعد ذلك والتحقيق في هذا الباب ان النزاع
هنا لفظي لان المانع انما منع من التعدية لان قوله حرمت الخمر
لكونها مسكرة يحتمل الا ان يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار
نعم والمثبت يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان
التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون على ذلك نعم النزاع وقع في ان

بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم
وان يكون في تقدير التعليل
صح

فإن قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا هل هو بمنزلة علة التحريم بالإسكار
أم لا فيجب أن يحمل البحث في هذا الأول أن النص على العلة هل يقتضي
ثبوت الحكم في جميع مواردها فإن ذلك متفق عليه وأقول كان العلامة
لم يقف على احتجاج المرتضى في هذا فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم
لفظيا وأنهم متفقون في المعنى وكلام المرتضى مصرح بخلاف ما ظنه
فإنه احتج على المنع بأن علل الشرع إنما تنبئ عن الدواعي إلى الفعل
أو عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة
ويكون في أحدهما داعية إلى فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه وقد يكون
مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء إلى غيره في حال دون حال
وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر قال وهذا باب في الدواعي
معروف ولهذا جاز أن يعطي لوجه الإحسان فقيرا دون فقير ودرهما
دون درهم وفي حال دون أخرى وإن كان فيما لم نفعله الوجه الذي
لأجله فعلنا بعينه ثم قال وإذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على
العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص
على الحكم في قصره على موضعه وليس لأحد أن يقول إذا لم يوجب النص
على العلة التخطي كان عبثا وذلك أنه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه وهو
ما له كان هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه ويدل على كون النزاع
في المعنى ثمة فلا وجه لدعوى العلامة الاتفاق فيه نعم من جعل الحجة
ما ذكره فهو موافق له في المعنى فلا ينبغي أن يعد في المانعين إذا عرفت

العلامة

عرفت هذا فاعلم أن الأظهر عندي ما قاله المحقق ووجهه يظهر
من تضاعيف الكلام في هذا المقام فلا نطيل بتقريره وأما حجة
المرتضى فجوابها أن المتبادر من العلة حيث يشهد الحال بانسلاخ
الخصوصية منها تعلق الحكم بها لا بيان الداعي أو وجه المصلحة
أصل ذهب العلامة في التهذيب وكثير من العامة إلى أن
تعدية الحكم في تحريم التأفيف إلى أنواع الأذى الزائدة عنه من
باب القياس وسموه بالقياس الجلي وأنكر ذلك المحقق وجمع من
الناس واختلفوا في وجه التعدية فقيل إنه دلالة مفهوم
وفحواه عليه وسموه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكون حكم
الغير المذكور فيه موافقا للحكم المذكور ومقابله مفهوم المخالفة
للمخالفة وهو ما يكون غير المذكور فيه موافقا للحكم مخالفا للمذكور
في الحكم كمفهوم الشرط والوصف ويسمى هذا دليل الخطاب ويقال
للأول لحن الخطاب أيضا ولحن الخطاب وقال قوم إنه منقول
عن موضعه اللغوي إلى المنع من أنواع الأذى وهو صريح كلام
المحقق وحجة الذاهبين إلى كونه قياسا أنه لو قطع النظر عن المعنى
المناسب المشترك المقصود من الحكم كالإكرام في منع التأفيف
وعن كونه أكد في الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس إلا ذلك وأجيب
بأن المعنى المناسب لا يعتبر لإثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا
في دلالة اللفظ على حكم المفهوم لغة ولهذا يقول به كل من لا يقول

بحجية القياس ولو كان قياسًا لما قال به النافي له ورُدّ بانه لا تأتي
للقياس الجلي اعني ما يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى يقال انه
قائل بهذا المفهوم دون القياس ويجعل ذلك حجة على انه
ليس بقياس وحجة النافين القطع بافادة الصيغة في مثله
للمعنى المذكور من غير توقف على استحضار القياس واجيب بان
التوقف على استحضاره هو القياس الشرعي لا الجلي لانه مما يعرفه
كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد واذا عرفت
ذلك فالحق ما ذكر بعض المحققين من ان النزاع هنا لفظي
لا طائل تحته **اصل** اختلف الناس في استصحاب الحال ومحله
ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت آخر ولا يقوم دليل على انتفاء
ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب ام يفتقر
الحكم به في الوقت الثاني الى دليل الى نفي وجماعة من العامة على الثاني
ويحكى عن المفيد المصير الى الاول وهو اختيار الاكثر وقد مثلوا
له بالمتيمم اذا دخل في الصلوة ثم راى الماء في اثنائها فالاتفاق
واقع على وجوب المضي فيها قبل الرؤية فهل يستمر على فعلها
بعد استصحابا للحال الاولى ام يستأنفها بالوضوء فمن قال
بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني واحتج المرتضى
بان في استصحاب الحال جمعًا بين حالين في حكم من غير دلالة لان
الحالين مختلفان من حيث كان غير واجد للماء في احدهما

الثاني ح

فى احديهما واجدا له في الاخرى فكيف يسوى بين الحالين
من غير دلالة قال واذا كنا قد اثبتنا الحكم في الحالة الاولى
بدليل فالواجب ان ننظر اليه فان كان الدليل يتناول
الحالين سوينا بينهما فيه وليس هيهنا استصحاب وان كان تناول
الدليل انما هو الحال الاولى فقط فالثانية عارية من دليل
فلا يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه
الحالة مع الخلو من الدليل مجرى الاولى لو خلت
من دلالة فاذا لم يجز اثبات الحكم للاولى الا بدليل فكذلك
الثانية ثم اورد سؤال حاصله ان ثبوت الحكم في الحالة
اولى يقتضي استمراره كالاحكام في موضع وحدوث الحوادث
لا يمنع من ذلك كما لا يمنع حركة الفلك وما جرى مجراها
من الحوادث فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع واجاب بانه لا بد من
من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحال الاولى
وكيفية اثباته وهل يثبت ذلك في حالة واحدة او على سبيل
الاستمرار وهل يتعلق بشرط مراعى او لم يتعلق قال وقد
علمنا ان الحكم بتأدية الفاتحة في الحالة الاولى انما يثبت بشرط
فقد الماء والماء في الحالة الثانية موجود والفقهاء
الامة على ثبوته في الاولى واختلف في الثانية فالحالتان
مختلفتان وقد يثبت في العقول ان من شاهد زيدًا

لا نقول انه لم يوجب ذلك استصحاب الحال منه ح

مانع ح

في الدار ثم غاب عنه لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار
الا بدليل متجدد وصار كونه في الدار في الثاني وقد زالت
الرؤية بمنزلة كونه عمرو فيهما مع فقد الرؤية فاما القضاء
بان حركة الفلك وما جرى مجراها لا يمنع من استمرار الاحكام
فذلك معلوم بالادلة وعلى من ادعى ان رؤية المالم يعنى الحكم
الدلالة ثم قال ويمثل المحبس قال فيجب ان لا يقطع بخبر من ذلك صح
اخبرنا عن مكة وما جرى مجراها من البلدان على استمرار وجودها
وذلك انه لا بد للقطع على الاستمرار من دليل اما عادة او ما يقوم
مقامها ولو كان الجبل الذى اخبرنا عنه على ساحل البحر لجوزنا زواله
لغلبة البحر الا ان يمنع من ذلك خبر متواتر فالدليل على ذلك كله لا بد
منه حجة القول الاخر بوجوه الاول ان المقتضى للحكم الاول ثابت والعارض
لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضى الحكم الاول
ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا
فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال
ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل واحد منهما مدفوعا بمقابله
فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع الثاني ان الثابت اولا قابل للثبوت
ثانيا والا لانقلب من الامكان الذاتى الى الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان
الثاني جائز الثبوت كما كان اولا فلا ينعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج
الممكن من احد طرفيه الى الاخر الا لمؤثر فان كان التقدير تقدير عدم

عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه ارجح من عدمه في اعتقاد المجتهد والعمل
الحال صح بالراجح واجب الثالث ان الفقهاء عملوا باستصحاب الحال في كثير
من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في موضع الخلاف
وذلك كمسئلة من تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل
على يقينه وكذا الحال في العكس ومن تيقن طهارة ثوبه في حال
بنى على ذلك حتى يعلم خلافه ومن شهد بشهادة بنى على بقائها
حتى يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء انكحته
ولم يقسم امواله وعزل نصيبه في المواريث وما ذلك الا
لاستصحاب حال حيوته وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب
فيجب العمل به الرابع ان العلماء مطبقون على وجوب ابقاء
الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ما يقتضى الزوال الا
صلبة ولا معنى للاستصحاب الا هذا اذا تقرر ذلك فاعلم
ان المحقق ذكر في اول كلامه ان العمل بالاستصحاب محكى عن
المفيد وقال انه المختار واحتج له بهذه الوجوه الاربعة ثم
ذكر حجة المانع والجواب عنها وقال بعد ذلك والذى نختاره
نحن ان ننظر في الدليل المقتضى لذلك الحكم فان كان يقتضيه
مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا
لانه يوجب حل الوطى مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ
التى يقع بها الطلاق كقوله انت خلية او برية فان

مطبقون على وجوب ابقاء الحكم على [illegible] البراءة الاصلية [illegible] الا دليل [illegible] على خلافه [illegible]

فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بها الى قال حل الوطى ثابت قبل
النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا صحيحا لان
لان المقتضى للتحليل وهو العقد اقتضاء مطلقا لا نعلم ان الالفاظ
المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا لانا نقول عملا
بالمقتضى لانا نقول المقتضى هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم
لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطى لا مقيدا بوقت فلزم دوام
الحل نظرا الى وقوع المقتضى لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى
حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يعنى بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك
عملا بغير دليل فان كان يعنى به امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه
وهذا الكلام جيد لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره اولا
ومصير الى القول الاخر كما يرشد اليه تمثيلهم بموضع النزاع بمسئلة
المتيمم ويفصح عنه حجة المرتضى رحمه الله وكانه استشعر ما يرد على الاحتجاج
من المناقشة فاستدرك بهذا الكلام وقد اختار فى المعتبر
قول المرتضى وهو الاقرب **المطلب التاسع** فى الاجتهاد والتقليد
اصل الاجتهاد فى اللغة تحمل الجهد وهو المشقة فى امر يقال
اجتهد فى حمل الثقيل ولا يقال ذلك فى الحقير واما فى الاصطلاح
فهو استفراغ الفقيه الوسع وسعه فى تحصيل الظن بحكم شرعى
وقد اختلف الناس فى قبوله للتجزية بمعنى جريانه فى بعض المسائل دون
بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد فى بعض

فى الاجتهاد ... اصطلاح ... احدها العمل الصادر ... استفراغ ... استنباط والبحث ... الوسع وامثاله وجعل الملكة ... وثانيها الملكة ... قوة ... الفرع ... على الاصل ... وبرادانه صاحب الفوة وان لم يستنبط ... بعد مسئلة ... الملكة

فى بعض المسائل فقط فذهب العلامة فى التهذيب والشهيد فى الذكرى والدروس والدى فى جملة
من كتبه وجمع من العامة الى الاول وصار قوم الى الثانى حجة الاولين
انه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق
فى تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها الامدخل له فيها وح فكما
جاز لذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا واحتج الاخرون بان كل ما يقدر
جهله فيجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من
مقتضى ما يعلمه من الدليل واجاب الاولون بان المفروض حصول
جميع ما هو دليل فى تلك المسئلة بحسب ظنه وحيث يحصل التجويز
المذكور يخرج عن هذا المفروض والتحقيق عندى فى هذا المقام
ان فرض الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على
وجه يساوى استنباط المجتهد المطلق لها غير ممتنع ولكن التمسك
فى جواز الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساواة فيه للمجتهد المطلق
قياس لا نقول به نعم لو علم ان العلة فى العمل بظن المجتهد المطلق
هى قدرته على الاستنباط المسئلة امكن الحاق المتجزى من باب
المنصوص العلة ولكن الشان فى العلم بالعلة لفقد النص عليها
ومن الجائز ان يكون هى قدرته على استنباط المسائل كلها
بل هذا اقرب الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما هو
لكمال القوة ولا شك ان القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطأ

لان جواز تجزى الاجتهاد في مسئلة من مسائل الفروع متوقف على صحة اجتهاد
المتجزى في مسئلة تجزى الاجتهاد وصحة هذا الاجتهاد يتوقف على جواز
التجزى واجاب عنه المحقق البهائي في الزبدة بان الخلاف انما هو في تجزى
الاجتهاد في الفروع دون الاصول لجواز التجزى فيها بالاتفاق لان
مسائل اكثرها مسائلها الادلة العقلية ولا مدخل فيها لزيادة التتبع والا
حاطة وليس فيها احتمال المعارض واما مسئلة جواز التجزى فهي من الاصول
لا الفروع فلا دور فتدبر بتامل

من الناقصة فكيف يستويان سلمنا ولكن التعويل في اعتماد ظن
المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه
وقضاء الضرورة به واقطعي ما يتصور في موضع النزاع ان يحصل دليل
ظني يدل على مساواة التجزي للاجتهاد المطلق واعتماد المتجزي عليه
يفضي الى الدور لانه تجزي في مسئلة التجزي وتعلق بالظن في
العمل بالظن ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان
ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الغرض الحاقه ابتداء بالمجتهد
وهذا الحاق له بالمقلد بحسب الذات وان كان بالعرض الحاقا
بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه
ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى
التقليد وان شئت قلت تركب التقليد والاجتهاد وهو غير
معروف **اصل** وللاجتهاد المطلق شرائط يتوقف عليها وهي
بالاجمال ان يعرف جميع ما يتوقف عليه اقامة الادلة على المسائل
الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم من اللغة ومعاني الالفاظ
العرفية ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة
ولو بالرجوع الى الكتب المعتمدة ويدخل في ذلك معرفة النحو
والتصريف من الكتاب وقدر ما يتعلق بالاحكام بان يكون
عالما بمواقعها ويتمكن عند الحاجة من الرجوع اليها ولو
في كتب الاستدلالية ومن السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام

بالاحكام بان يكون عنده من الاصول المصححة ما يجمعها ويعرف
موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها وان يعلم احوال الرواة
في الجرح والتعديل ولو بالاجمعة وان يعرف مواقع الاجماع ليتحرز
من مخالفته وان يكون عالما بالمطالب الاصولية من احكام الاوامر
والنواهي والعموم والخصوص الى غير ذلك من مقاصده التي يتوقف
الاستنباط عليها وهو اهم العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض
المحققين ولا بد ان يكون ذلك بطريق الاستدلال على كل اصل
منها لما فيها من الاختلاف لا كما يتوهم القاصرون وان يعرف
شرايط البرهان لامتناع الاستدلال بدونها الا من كان بقوة
قدسية تغنيه عن ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة وقوة
ادراك يقتدر بها على اقتناص الفروع من الاصول ورد الجزئيات
الى قواعدها والترجيح في موضع التعارض اذا تقرر هذا فاعلم
ان جماعة من الاصحاب وغيرهم عدوا في الشرايط معرفة ما يتوقف
عليه العلم بالشارع من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف
بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء المعصومين مصدقا اياهم
بالمعجزات كل ذلك بالدليل الاجمالي وان لم يقدر على التحقيق
والتفصيل كما هو داب المتبحرين في علم الكلام وناقشهم في ذلك
بعض المحققين بان هذا من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا من
مقدماته وشرائطه وهو حسن مع ان ذلك لا يختص بالمجتهد

اذ هو شرط الايمان واما معرفة فروع الفقه فلا يتوقف عليها
اصل الاجتهاد لكنها قد صارت في هذا الزمان طريقا لتحصيل
الدربة فيه ويتعين على المتوصل اليه وما يلهج به جهلا او تجاهلا
بعض اهل العصر من توقف الاجتهاد المطلق على امور وراء ما ذكرنا
فمن الخيالات التي يشهد البديهة بفسادها والدعاوى
التي تقضي الضرورة من الدين بكذبها اصل اتفق الجمهور من المسلمين
على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات التي وقع
التكليف بها واحد وان الاخر مخطئ اثم لان الله تعالى كلف فيها
بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ له مقصر في العهدة وخالف فيبقى صح
في ذلك شذوذ من اهل الخلاف وهو بمكان من الضعف واما
الاحكام الشرعية فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا
واحد والمخطئ غير معذور وان كانت مما يفتقر الى النظر والاجتهاد
فالواجب على المجتهد استفراغ الوسع فيها ولا اثم عليه قطعا
بغير خلاف يعبأ به ثم اختلف الناس في التصويب فقيل كل مجتهد
مصيب بمعنى انه لا حكم معينا لله فيها بل حكم الله تابع فيها لظن
المجتهد فما ظنه فيها كل مجتهد فهو حكم الله فيها في حقه وحق
مقلده وقيل ان المصيب فيها واحد لان لله تعالى فيها حكما معينا
فمن اصابه فهو المصيب وغيره مخطئ معذور وهذا القول هو
الاقرب الى الصواب وقد جعله العلامة في النهاية رأي الامامية

الامامية وهو مؤذن بعدم الخلاف بينهم فيه كيف كان واري
للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التأثيم كثير طائل فلا جرم كان ترك
الاشتغال بتقرير حججهم على ما فيها من الاشكال اوفق بمقتضى
الحال اصل التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ
العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فالرجوع الى الرسول
مثلا ليس تقليدا له وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام الحجة
في الاول بالمعجزة وفي الثاني بما سنذكره هذا بالنظر الى اصل
الاستعمال والا فلا ريب في تسمية اخذ المقلد العامي بقول
المفتي تقليدا في العرف وهو ظ اذا تقرر هذا فاكثر العلماء
على جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد سواء كان عاميا
او عالما بطرف من العلوم وعزى في الذكرى الى بعض قدماء الاصحاب
وفقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام وانهم
اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند
الحاجة الى الوقايع او النصوص الظاهرة او ان الاصل في المنافع او صح
الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته
والنصوص محصورة وضعف هذا القول ظ وقد حكى غير واحد
من الاصحاب اتفاق العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء من
غير تناكر واحتجوا مع ذلك بانه لو وجب على العامي النظر في
ادلة المسائل الفقهية لكان ذلك اما قبل وقوع الحادثة

او عن هذا والقسمان باطلان اما قبلها فبالاجماع ولانه يؤدي الى
استيعاب وقته بالنظر في ذلك فيؤدي الى الضرر بامر المعاش
المضطر اليه واما عند نزول الواقعة فلان ذلك متعذر لا
ستحالة اتصاف كل عامي عند نزول الحادثة بصفة المجتهدين
وبالجملة فهذا الحكم الاخير للتوقف فيه اصل الحق منع التقليد في اصول
العقايد وهو قول جمهور علماء الاسلام الا من شذ من اهل
الخلاف والبرهان الواضح قائم على خلافه فلا التفات اليه اذا
عرفت هذا فاعلم ان المحقق بعد مصيره الى المنع في هذا الاصل
وذكره الاحتجاج عليه قال واذا ثبت انه غير جائز فهل هذا الخطأ
موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر ره نعم وخالفه الاكثرون احتج
باتفاق فقهاء الامصار على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه
لا يعلم تحرير العقايد بالادلة القاطعة لا يقال قبول الشهادة
انما كان لانهم يعرفون اوايل الادلة وهو سهل المأخذ لانا نقول
ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة
فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف
لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك
الادلة للشاهد منهم لكن ذلك باطل ولان النبي صلعم كان يحكم
باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمه
بها بل يأمره بتعلم الامور الشرعية اللازمة كالصلوة وما اشبهها

وما اشبهها وفي هذا الكلام اشعار بميل المحقق الى موافقة
الشيخ له على ما حكاه عنه او تردده فيه مع انه ليس بشيء لان تحرير
الادلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبهة الواردة فيها
ليس بلازم بل الواجب معرفة الدليل الاجمالي بحيث توجب
الطمانينة وهذا يحصل بايسر نظر فلذلك لم يتوقفوا في قبول
الشهادة على استعلام المعرفة ولم يكن النبي صلعم يعرض الدليل
على الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير
افسماء ذات ابراج والارض ذات فجاج لا تدلان على
اللطيف الخبير اصل ويعتبر في المفتي الذي يرجع اليه المقلد مع
الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا وفي صحة رجوع المقلد اليه بحصول
الشرايط فيه اما بالمخالطة المطلعة او بالاخبار المتواترة او بالقرائن
الكثيرة المتعاضدة او بشهادة العدلين العارفين لانها حجة
شرعية الا ان اجتماع شرائط قبولها في هذا الموضع عزيز الوجود
كما لا يخفى على المتامل ويظهر من الاصحاب هنا نوع اختلاف
فان العلامة قال في التهذيب لا يشترط في المستفتي علمه بصحة
اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد
بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد
والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته له منتصبا للفتوى
بمشهد من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه

المسلم اذ كانوا يعلمون منهم
العلم بهذا القدر كما قال الاعرابي
صح

علمه

وقال المحقق ولا يكتفى العامى بمشاهدة المفتى متصدرا ولا داعيا الى
نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة عليه ولا اتصافه بالزهد
والتورع لانه قد يكون غالطا فى نفسه او مغالطا بل لابد ان
يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسته وممارسة
العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه ايا
والاختلاف بين هذين الكلامين ظ كما ترى وكلام المحقق
هو الاقوى ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة
بالاية على ما اشار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم فيها وقد
نبه عليه فى النهاية واما ثانيا فلانه على تقدير العموم لابد
من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر الى سؤال
الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره بل عدم
جوازه وح فلا بد من العلم بحصول الشرائط او ما يقوم مقام
العلم وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى الموافقة
لما ذكره المحقق حيث قال وللعامى طريق الى معرفة صفة
من يجب ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال
العلماء فى البلد الذى يسكنه ورتبتهم فى العلم والصيانة ايضا
والديانة قال وليس يعطى فى هذه الجملة قول من يبطل الفتيا
بان يقول كيف يعلم عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم
اعلم الناس بالتجارة والصياغة فى البلد وان لم نعلم شيئا من

والقضاء والفتوى ونحوها
ما افتى به الفقيه قده

من التجارة والصياغة وكذلك العلم بالنحو واللغة وفنون الادب
اذا عرفت ذلك هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد المفتى ظاهر
وكذا مع التعدد والاتفاق فى الفتوى واما مع الاختلاف فان
علم استواؤهم فى المعرفة والعدالة تخير المستفتى فى تقليد ايهم
شاء وان كان بعضهم ارجح فى المعرفة بالعلم والعدالة من بعض
تعين عليه تقليده وهو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم
وحجتهم عليه ان الثقة بقول الاعلم اقرب واوكد ويحكى عن بعض
الناس القول بالتخيير هيهنا ايضا والاعتماد على ما عليه الاصحاب
ولو ترجح بعضهم بالعلم وبعضهم بالورع قال المحقق تقدم الاعلم
الاعلم لان الفتوى تستفاد من العلم لا من الورع والقدر الذى
عنده من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان
ورع الاخر وهو حسن اصل ذهب العلامة فى التهذيب
الى جواز بناء المجتهد فى الفتوى بالحكم على الاجتهاد السابق
ومنع من ذلك المحقق فعد فى شرائط استسويغ الفتوى ان يكون
المفتى بحيث اذا سئل عن لمية الحكم فى كل واقعة يفتى بها اتى به
وبجميع اصوله التى بنى عليها وقال فى موضع اخر اذا افتى المجتهد عن نظر
فى واقعة ثم وقعت بعينها فى وقت اخر فان كان ذاكرا لدليلها جاز
له الفتوى وان نسيه افتقر الى استيناف نظر فان ادى نظره الى الاول
فلا كلام وان خالفه وجب الفتوى بالاخير ولا ريب ان ماذكره

ماذكره المحقق ففيه أن ما ذهب اليه العلامة متوجه لان الواجب على
المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل فوجوب الاستيناف عليه
بعد ذلك يحتاج الى الدليل وليس بظاهر اصل لا نعرف خلافا في عدم
اشتراط حياة المفتي في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا واحتجوا مشافهة
لذلك بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي فيما يرويه
عن المفتي وبلزوم العسر بالتزام السماع منه وهل يجوز العمل بالرواية
عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق على عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه
والحجة المذكورة للمنع في كلام الاصحاب على ما وصل الينا ردية جدا لا
يستحق ان يذكر ويمكن الاحتجاج له بان التقليد انما ساغ للاجماع
المنقول سابقا وللزوم الحرج الشديد بتكليف الخلق بالاجتهاد
وكلا الوجهين لا يصلح دليلا في موضع النزاع لان صورة حكاية الاجماع
صريحة في الاختصاص بالاحياء والحرج والعسر يندفعان بتسويغ بتقليد
التقليد في الجملة على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا
لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى فتوى
المجتهد وحينئذ فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها
دور وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها
بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على
المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى
الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب **خاتمة** في التعادل والترجيح تعادل

الامارتين اي الدليلين الظنيين عند المجتهد يقتضي تخييره
في العمل باحدهما ولا نعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا وعليه اكثر اهل
الخلاف ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع الى البراءة الاصلية
وانما يحصل التعادل مع الياس من الترجيح بكل وجه لوجوب المصير
اليه اولا عند التعارض وعدم امكان الجمع ولما كان تعارض الادلة
الظنية عندنا منحصرا في الاخبار لا جرم كان وجوه كلها راجعة الترجيح
اليها وهي كثيرة منها الترجيح بالسند ويحصل بامور احدها
الكثرة في الرواة كان يكون رواة احدهما اكثر عددا من رواة الاخر
فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن ان العدد الاكثر ابعد من الخطأ
من الاقل ولان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوي
حتى ينتهي الى التواتر المفيد لليقين الثاني رجحان راوي احدهما
على راوي الاخر في وصف يغلب معه ظن الصدق كالثقة والفطنة
والورع والعلم والضبط قال المحقق يرجح الشيخ بالضابط والاضبط
والعالم والاعلم محتجا بان الطائفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم
وبريد بن معاوية والفضيل بن يسار ونظائرهم على من ليس له نعت
حالهم قال ويمكن ان يحتج لذلك بان رواية العالم والاعلم ابعد
من احتمال الخطاء وانسب بنقل الحديث على وجهه فكانت اولى
الثالث قلة الوسائط وهو علو الاسناد فيرجح العالي لان احتمال
الغلط وغيره من وجوه الخلل فيه اقل قال العلامة في النهاية

علی الاسناد وان کان راجحا من حیث انه کلما کانت الرواة اقل کان
احتمال الغلط والکذب اقل الا انه مرجوح باعتبار ندرته وایضا
فان احتمال الغلط والخطأ فی العدد الاقل انما یکون لو اتحد اشخاص اقل صح
الرواة فی الخبرین او تساووا فی الصفات اما اذا تعددت او کانت
صفات الاکثر اکثر فلا وهذا الکلام لیس بشیء لان تاثیر التعدد
فی مثله غیر معقول واشتراط الاتحاد او المساواة فی الصفات
مستدرک لان المفروض فی باب التراجیح استیفاء الحال فی کل
جهة الترجیح وهو انما یکون مع الاستواء فیما عداها اذ لو حصل
للاخر ما یساویها او یرجح علیها لم یعقل الاسناد الترجیح الیها بالجملة
فهذا فی غایة الظهور ومنها الترجیح باعتبار الروایة فیرجح المروی
بلفظ المعصوم علی المروی بمعناه وحکی المحقق عن الشیخ انه قال
اذا روی احد الراویین اللفظ والاخر المعنی وتعارضا فان کان الراوی
المعنی معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجیح وان لم یوثق منه بذلک
ینبغی ان یؤخذ المروی لفظا ثم قال المحقق وهذا حق لانه ابعد
من الزلل والعجب منه کیف رضی عن الشیخ بالتفصیل الذی حکاه
عنه مع ان صحة الروایة بالمعنی مشروطة بالضبط والمعرفة وتعلیله
ترجیح اللفظ بانه ابعد من الزلل یقتضی التقدیم مطلقا لا مع عدم
الضبط والمعرفة فی الراوی المعنی کما شرطه الشیخ ومنها الترجیح
بالنظر الی المتن وهو من وجوه احدها ان یکون احد لفظ الخبرین

الخبرین فصیحا واللفظ الاخر رکیکا بعیدا من الاستعمال فیرجح
الفصیح وهو وجه ظاهر واما الافصح فلا ترجیح علی الفصیح خلافا
للعلامة فی التهذیب لان المتکلم الفصیح لا یجب ان یکون کلامه افصح
وثانیها ان یتاکد الدلالة فی احدهما بان یتعدد جهات الدلالة
او یکون اقوی ولا یوجد مثله فی الاخر فیرجح ومثال الدلالة التی یقوی
امثلته ما جاء فی بعض اخبار التقصیر للمسافر بعد دخول الوقت
من قوله قصر وان لم تفعل فقد خالفت رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم وثالثها ان
یکون مدلول اللفظ فی احدهما حقیقیا وفی الاخر مجازا والنسبی
بغالب فیرجح ذو الحقیقة او یکون فیهما مجازا لکن مصحح التجوز
اعنی العلاقة فی احدهما اشهر او اقوی او اظهر ورابعها اشهر او اقوی او اظهر منه فی الاخری
ان یکون دلالة احدهما علی المراد منه غنیة عن مصاحبة المتوسط فیجب ترجیح صح
امر اخر ودلالة الاخر موقوفة علیه فیرجح الغنی المحتاج وقد ذکر
الناس هیهنا وجوها اخر کثیرة والمقبول منها داخل فی عموم
ما ذکرناه فان کان فی کلام لکل منهما الذکی کترجیح العام
الذی لم یخصص علی الذی لم یبق علی المخصص والمقید
وکترجیح ما فیه تعرض للعلة علی ما اقتصر فیه علی الحکم وکترجیح
ما یکون اللفظ اقل احتمالا علی ما هو اکثر کالمشترکة بین معنیین
علی المشترک بین ثلثة معان ووجه دخولها فیما ذکرناه ان الاول
یرجع الی ترجیح الحقیقة علی المجاز والثانی الی ترجیح الاقوی

دلالة على الاضعف لان التعليل يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث
ومنها الترجيح بالامور الخارجية وهي اربعة الاول اعتضاد احدهما
بدليل اخر فانه يرجح به على ما لم يوجد دليل الثاني عمل اكثر السلف
باحدهما فيرجح به على الاخر كالنص مثلا قال المحقق اذا عمل اكثر الطائفة على
احد الروايتين كانت اولى اذا جوزنا كون الامام في جملتهم لان
الاكثر امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب الثالث مخالفة
احدهما للاصل وموافقة الاخر له فيرجح المخالف عند العلامة
واكثر العامة وذهب بعضهم الى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ
حجة الاول وجهان احدهما ان المخالف للاصل ويعبرون عنه
بالناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا منه والموافق ويسمونه بالمقرر
حكمه معلوم بالعقل فكان اعتبار الاول اولى والثاني ان العمل بالناقل
يقتضي تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط بخلاف المقرر
فانه يوجب تكثيره لان المقرر حكم الناقل بعد ازالة الناقل حكم العقل
وحجة الثاني ان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع
اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة التاسيس
اقوى من فائدة التاكيد وحمل كلام الشارع على الاكثر فائدة
اولى والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقديم المقرر عليه
وذلك يقتضي كونه واردا حيث لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم
اذ ذاك بالعقل فلا يفيد سوى التاكيد وقد علم مرجوحيته

قوله المحقق اذا جوزنا كون الامام اذ لو لم يكن نجزم كون الامام في جملتهم لكان مع مخالفتهم قطعا اذا الخصر الخلاف في القولين فلا يتحقق ترجيح الموافق للاكثر منه

مرجوحيته بخلاف ما اذا رجحنا المقرر فان ترجيحه يقتضي تقديم
الناقل عليه فيكون كل منهما واردا في موضع الحاجة اما الناقل
واما المقرر فلورود بعده فيفيد حكما رفعه الناقل فيكون هذا اولى
وكلتا الحجتين لا تنهض باثبات المدعى قال المحقق بعد نقله للقولين
وحاصل الحجتين ونعم ما قال المحقق انه اما ان يكون الخبران عن الرسول
او عن الائمة عم فان كان عن النبي ص وعلم التاريخ كان المتاخر
اولى سواء كان مطابقا للاصل او لم يكن ومع جهل التاريخ يجب
التوقف لانه كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا يحتمل ان يكون
منسوخا وان كانا عن الائمة عم وجب القول بالتخيير سواء
علم تاريخهما او لم يعلم لان فائدة الترجيح مفقودة هنا اذ
النسخ لا يكون بعد النبي ص الرابع ان يكون احدهما مخالفا لاهل
الخلاف والاخر موافقا فيرجح المخالف التقية في الموافق لاحتمال
وقد حكى المحقق عن الشيخ انه قال اذا تساوت الروايتان
في العدالة والعدد عمل بابعدهما من قول العامة ثم قال
المحقق والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق
وهو اثبات مسئلة علمية بخبر واحد ولا يخفى عليك ما فيه
مع انه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره فان
احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل
التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل قلنا لا نم انه لا يحتمل الا الفتوى

والمراد ان الاثبات الاصولية لا يثبت بالخبر الواحد لانه دون العلم

الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى بمصلحة يراه الامام كل مجوز
الفتوى بما يحتمل التاويل مراعاة لمصلحة يعلمها الامام وان كنا
لا نعلمها فان قال فذلك سد باب العمل بالحديث قلنا انما يفضي
الى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل
لا مطلقا فلم يلزم سد باب العمل هذا كلامه وهو ضعيف اما
اولا فلان رد الاستدلال بالخبر بانه اثبات لمسئلة علمية بخبر
الواحد ليس بجيد اذ لا مانع من اثبات مثله بالخبر المعتبر من الا
حاد ولعن نظاليه بدليل معتبر بحجة نعم هذا الخبر الذي اشار
اليه لم يثبت صحته فلم ينهض حجة واما ثانيا فلان الافتاء
بما يحتمل التاويل وان كان محتملا الا ان احتمال التقية على ما هو
المعلوم من احوال الائمة اقرب واظهر وذلك كاف في الترجيح
وكلام الشيخ عندي هو الحق والحمد لله رب العالمين
اولا واخرا ظاهرا وباطنا كما هو اهله والصلوة على اشرف
المخلوقين من بني نوع الانسان هو الانبياء ورسوله
والائمة الطاهرين قد تم الكتاب
بعون الملك الوهاب في يد
احقر الطلاب المحتاج الى
رحمة ربه الغني ١٢٧٢

فهرس ما في هذا الكتاب هذا

قوله وقد رتبنا كتابنا هذا على مقدمة واقسام اربعة المقدمة في تهذيب المباحث الاصولية والغرض منها منحصر في مقصدين المقصد الاول في بيان فضيلة العلم المقصد الثاني في تحقيق مهمات المباحث الاصولية وفيه مطالب المطلب الاول في نبذ من مباحث الالفاظ المطلب الثاني في الاوامر والنواهي المطلب الثالث في العموم والخصوص المطلب الرابع في المطلق والمقيد والمجمل والمبين المطلب الخامس في الاجماع المطلب السادس في الاخبار المطلب السابع في النسخ المطلب الثامن في القياس المطلب التاسع في الاجتهاد والترجيح خاتمة في التعادل والترجيح والاقسام الاربعة في تحرير الفروع ولكني افردت المقدمة عن هذه الاقسام وجعلت كتابا على حدة لاشتمالها على مباحث جليلة

من حديث القدسي

قال يا موسى انى وضعت الاربعة فى الاربعة والناس يطلبون
فى غير مواضعها فلم يجدوا ابدا ووضعت
العلم فى الغربة والجوع والناس يطلبون فى الشبع والعطش فلم الري علي
فلم يجدوا بالدوا وانى وضعت العزة فى خدمتى والناس يطلبون فى الدنيا فلم يجدوا ابدا
يجدوا بالدوا وانى وضعت الراحة فى الجنة والناس يطلبون فى كثرة المال فلم يجدوا ابدا
وانى وضعت الغنى فى القناعة والناس يطلبون ماشاء

فى الخبر انه ليس فى السماء والارض ملك يكون صوته احسن من
صوت اسرافيل فاذا شرع فى التسبيح لسكت جميع الملائكة من
اذكارهم وسمعت صوته وتلذذون بحسن صوته فاذا شرع عبد
عاصى من عباد الله فى التوبة والبكاء على افعاله الغير المرضيه ينادى
الله تعالى اسرافيل اسكت يا اسرافيل لا سمع كلام عبد المذنب فسكت
اسرافيل وجميع الملائكة ويسمعون صوته ويدعون من الله ليغفره ويعطى

اى لطف تو دستگير هر گمراهى كوه گنه از لطف بگردد كاهى صد ساله
گناه بنده را عفو كنى گر از سر سوز دل برآرد آهى اللهم وفقنا ١٢

سالها دل طلب جام جم از ما میکرد
آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا میکرد

[illegible]

اندکی پیش تو گفتم غم دل ترسیدم
که دل آزرده شوی ورنه سخن بسیار است

گوش اگر گوش تو و ناله اگر ناله من
آنچه البته بجائی نرسد فریاد است

سالها دل طلب جام جم از ما میکرد
آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا میکرد
گوهری کز صدف کون و مکان بیرون است
طلب از گمشدگان لب دریا میکرد

[illegible]